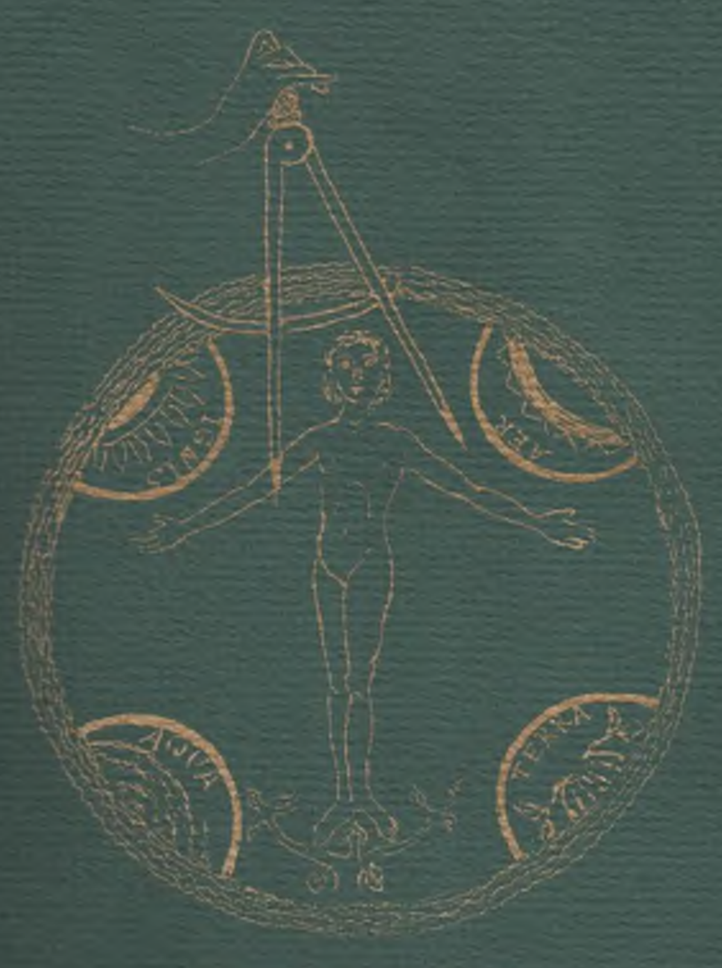
La filosofía de la Ilustración en México y otros escritos

Rafael Moreno



Facultad de Filosofía y Letras
Dirección General de Asuntos del Personal Académico
Universidad Nacional Autónoma de México

LA FILOSOFÍA DE LA ILUSTRACIÓN EN MÉXICO Y OTROS ESCRITOS

COLECCIÓN SEMINARIOS



RAFAEL MORENO

LA FILOSOFÍA DE LA ILUSTRACIÓN EN MÉXICO Y OTROS ESCRITOS

Compilación de
Norma Delia Durán Amavizca

Prólogo de
Mario Magallón Anaya

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
DIRECCIÓN GENERAL DE ASUNTOS DEL PERSONAL ACADÉMICO
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Cuidado de la edición:
Miguel Barragán
Juan Carlos H. Vera
Mauricio López Valdés
Concepción Rodríguez

Diseño de la cubierta:
Adriana Pérez Zárate

Primera edición: 2000

Proyecto PAPIIT IN-401396, DGAPA, UNAM
Ciudad Universitaria, 04510, México, D. F.
Impreso y hecho en México
ISBN 968-36-7946-3

PRESENTACIÓN

El volumen que el lector tiene ahora en sus manos corresponde, en la primera parte, a la tesis inédita que el maestro Rafael Moreno Montes de Oca sustentara en 1962, bajo la dirección de José Gaos. La segunda parte consta de textos que el mismo autor publicó en diferentes revistas filosóficas. Consideré pertinente incluirlos para completar la visión que el maestro Moreno sostuvo en su momento sobre el tema de la filosofía de la Ilustración mexicana.

Es indudable la riqueza que se encuentra en estos escritos, y por lo mismo, la necesidad de darlos a conocer, aunque resulta lamentable que esto sólo haya sido posible después de su muerte. No por ello deja de hacerse justicia a un filósofo mexicano preocupado por los problemas de nuestra nación. La tarea que realizara nuestro maestro en el campo de la historia de las ideas lo ubica como uno de los pioneros, en México y América Latina, en este ramo. Además de haber trabajado en el sendero de la historia de las ideas, expuso, en otras disciplinas, como la pedagogía y la cultura mexicanas, su propio filosofar.

El presente conjunto de escritos filosóficos es, en términos generales, el resultado de la colaboración de varias personas, desde la capturista Salud García, pasando por la opinión de Mario Magallón sobre la inclusión de algunos textos, hasta la participación de becarios y prestadores de servicio social que en diferentes momentos albergó el proyecto que hizo posible esta publicación. A todos ellos, mi agradecimiento por su solidaridad.

Norma Delia Durán Amavizca



PRÓLOGO

I

Es demasiado difícil prologar un libro, sobre todo cuando se trata del de un filósofo, filólogo, historiador y erudito de la filosofía moderna en la Nueva España, como lo fue el maestro Rafael Moreno, quien siempre nos sorprendía por su gran conocimiento de nuestros pensadores y filósofos mexicanos. Perteneció a una generación de filósofos formados por el "transterrado" español José Gaos, que al lado de Bernabé Navarro, Carmen Rovira, Elsa Cecilia Frost y Raúl Cardiel Reyes, entre otros, se dedicó al rescate del pensamiento filosófico de la Nueva España y de México.

En sus trabajos sobre historia de las ideas filosóficas en México y de la filosofía mexicana, el maestro Moreno siempre se caracterizó por ser en extremo riguroso. Su acuciosidad y exigencia teórica y metodológica, así como el conocimiento histórico, eran un requisito en todos sus estudios; por ello, quizá, muy pocas veces los entregó a la prensa. Era una persona exigente con lo que investigaba y reflexionaba, lo cual le demandaba que todo aquello que escribiera debía ser suficientemente fundado. Por tal razón no fue muy frecuente, como era de esperar, que tuviéramos la oportunidad de conocer su obra publicada, y por esto mismo una gran parte de ella se encuentra inédita; dentro de ésta se encontraban algunos de los ensayos del presente libro.

Moreno sostenía la tesis de que la filosofía estaba vinculada con la historia, esa vieja e irresoluta discusión entre los principios universales de la filosofía y su historia; esta tesis es un tanto la de su maestro

José Gaos. En tal concepción de la filosofía se da una doble relación entre los problemas filosóficos y los conceptos filosóficos universales: él entendía que lo universal de todo esto son los problemas filosóficos, aunque no siempre lo sean sus respuestas.

La filosofía no puede ser para él algo abstraído de los asuntos reales y exclusivamente académicos, más bien es un saber de problemas teóricos e ideológicos que analiza, problematiza reflexivamente y los conceptualiza y los coloca en categorías filosóficas. Es una filosofía que parte de la especificidad histórico-cultural. Su filosofar historia —con categorías filosóficas— el modo de hacer filosofía en una realidad sociohistórica concreta, busca explicar cómo esta realidad se concibe a sí misma. Así, pues, el suyo es un filosofar sobre problemas específicamente propios. Por ello, según él, la filosofía requiere de:

> [...] un buen método, requisito esencial de todo buen filosofar. A la historia de la filosofía, de Platón a Descartes, de Kant a la analítica actual, le es indispensable el método, instrumento necesario para llevar a cabo dos acciones decisivas: meditar sobre el objeto filosófico y cumplir la finalidad del mismo. Objeto, finalidad y método son las condiciones del todo necesarias para que haya filosofía. Por ello, tener método no es, preferentemente, [...] asimilar materiales de otros campos; tampoco aplicar una serie de reglas al propio filosofar, sino dirigir las reflexiones conforme a principios, a un objeto, a una finalidad, en suma, a una filosofía de la filosofía. El objeto, la finalidad y el método constituyen aspectos fundamentales para filosofar y hacer filosofía, es algo que exige toda reflexión filosófica.[1]

El maestro Moreno tuvo una marcada preferencia por la filosofía mexicana, la filosofía de la historia y la filosofía de la educación, campos de interés en los cuales hizo aportes considerables.

[1] Rafael Moreno, "Introducción", en Horacio Cerutti, *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*. México, Miguel Ángel Porrúa, 1997, pp. 21 y 32.

II

Si el Renacimiento fue el renacer de las letras antiguas, el siglo XVII se caracterizó por la división de la filosofía en ciencias particulares y el surgimiento de la razón instrumental, donde se da un alejamiento paulatino de la escolástica. La mayoría de los filósofos ya no se dedican a la enseñanza. Y al ya no ser escolásticos, aunque permanecen fieles al latín, empiezan a utilizar, para expresar sus ideas, las lenguas vernáculas o lenguas nacionales, a diversificar su producción teórica y tecnológica, según el genio de su pueblo, y a dirigirse a un público cada vez más amplio. En esta época la filosofía, a menos que sea clasificada como filosofía primera o fundante (metafísica), designa o está referida a la física o al campo de las ciencias naturales y de las matemáticas; por algo decía el científico y filósofo Galileo Galilei que "la naturaleza está escrita en símbolos matemáticos". Por esto mismo podemos decir que los filósofos de la modernidad en nada, o casi nada, se distinguen del científico o del sabio; el sabio, en lugar de aislarse en doctrinas abstractas, aspira a ser útil mediante algún invento: pulimentación de lentes, bombas para desecación, máquinas de cálculo, explotación de minas, nuevos medicamentos. Este esfuerzo científico le conferirá poco a poco su carácter laico. Las academias se multiplican. Las publicaciones periódicas aparecen con mayor frecuencia.

En el siglo XVII Europa y las colonias españolas en América son profundamente religiosas. Incluso, los libertinos sólo se explican en relación con la religión. Los pensadores de este siglo no son aún los del XVIII. Empero, cuando la cristiandad se disgrega con la escisión anglicana en 1534, la Reforma de Martín Lutero (1530, 1559) y de Calvino (1544), la organización de la Contrarreforma por los jesuitas (1544), y con el Edicto de Nantes (1598) y su revocación (1685), la cristiandad se fraccionará en una multitud de grupos religiosos; en Francia, por ejemplo, tendrán una gran repercusión las discusiones jansenistas. Mas ¿cuáles son las consecuencias de todo esto para la filosofía? En primer lugar podemos decir que en ese tiempo no existía ningún sistema que no tuviera a Dios como garantía de la verdad, ya sea por su bondad o por la equivocidad del ser, como sería el caso de René Descartes, ya sea por necesidad lógica en nombre de la uni-

vocidad de ser, como sucede con Spinoza, Malebranche o Leibniz. Con Jansenio y Bérulle se advertirá, incluso, un renacimiento antihumanista de san Agustín y, a través de éste, de Platón. Se suscitan los problemas de la naturaleza y de la gracia o los del conocimiento, los recursos filosóficos de Platón y de Agustín de Hipona aparecen en pensadores como Arnauld y Malebranche, Leibniz y, muy pronto, Berkeley.

En contraparte, las discusiones teológicas aparecen e invitan al escepticismo en dos sentidos opuestos: en el primero, lo podemos ubicar por el lado de los creyentes, como sería el caso de Pascal, de Huet, de Bayle, los cuales, aunque no tienen nada en común, insisten en la debilidad y los límites del espíritu humano, pero no a la manera del escepticismo griego, que llega a los extremos de colocarse en la incertidumbre y el inmovilismo, ni tampoco en el escepticismo de Montaigne que se funda en la incertidumbre, el cual señala que tuvo que suprimir el saber y sustituirlo por la creencia; en el segundo se afirma la certeza de las ciencias naturales, opuesto a las vanas y sangrientas discusiones teológicas, para desarrollar la fe en la razón, siempre y cuando ésta renuncie a la metafísica y sólo se limite a la experiencia demostrable y verificable.

El siglo XVII puede ser definido como el siglo del *método* moderno. Se piensa todavía que sólo con la lógica, con sus formas y categorías, es posible descifrar el mundo, pero cada vez se cree menos que el *Organon* de Aristóteles sea la mejor clave para el conocimiento. Se estudia mucho a Ramus, se reedita al catalán Ramón Llull, y ya desde 1605 se empieza a estudiar más al inglés Francis Bacon. Se estudia a Descartes en su *Discurso del método* que inspira, en gran parte, el *Arte de pensar* de Port-Royal, la lógica antigua y nueva de Cluberg, el *Tratado sobre la reforma del entendimiento* de Spinoza, la *Investigación sobre la verdad* de Malebranche, en fin, muchos otros autores son estudiados con gran avidez y ahínco, y son los que van a marcar las características del siglo XVIII.[2]

La modernidad de Descartes radica en que consigue imponer el modelo matemático en la lógica y en la filosofía, pues concibe las

[2] *Cf.* Frederick Copleston, *Historia de la filosofía. VI. De Wolff a Kant*. Barcelona, Ariel, 1974.

matemáticas como la fuente de la certeza del método. Newton conservará de éstas la exactitud de su lenguaje y la medición. Por un lado, las cadenas de raciocinio que hacen posible una filosofía deductiva; por el otro, la observación de las mediciones que establece una ciencia inductiva. El siglo XVII se inspira con Descartes e intenta con Leibniz, mediante una combinación algebraica del pensamiento, extender a las ciencias la necesidad del discurso matemático.

La aplicación del método cartesiano tiene un alcance revolucionario; con él, Spinoza edifica su *Ética geométrica demostrada* a partir de la definición constructiva de los geómetras. No obstante que ningún sistema filosófico importante es incoherente, la coherencia, como escribe Hegel, no necesariamente tiene que ajustarse a las operaciones matemáticas. El modelo matemático modifica el formalismo aristotélico e inaugura una racionalidad que va a trascender la ceguera del empirismo y la abstracción del intelectualismo, pues depende más de la realidad del acto mental y menos de las convenciones verbales. Con ello surge una nueva corriente filosófica que cruzará el siglo XVIII y a través de los ideólogos fecundará el positivismo del XIX, el neopositivismo y la filosofía analítica en el XX. El método cartesiano transforma la faz del mundo mediante el mecanicismo, porque éste, con o sin razón, se define en el siglo XVII con mayor precisión a través del *cogito*. Este mecanicismo tiene, como Jano, dos caras, y puede ser interpretado de dos modos distintos: como una renovación del materialismo de Lucrecio, siempre y cuando la materia pueda adoptar todas las formas de las que es capaz, o como el soporte del deísmo, si las máquinas exigen un supremo artífice. Voltaire y Rousseau, en siglo XVIII, repetirán que "el mundo es una obra". Con la creación de la dinámica como la espontaneidad sustancial de la fuerza y necesidad vectorial de progreso para esa fuerza, se va preparando también el concepto de naturaleza triunfante del siglo XIX, que afirma que "el mundo no es una obra".

La modernidad se hizo presente, se manifestó como un fenómeno global cuyos aspectos pueden delimitarse en los grandes campos del saber sin que sea necesario establecer la unidad. La modernidad es una conciencia moral y estética nacida en la cultura europea que posee una destacada tradición en la historia occidental y funciona como una forma crítica, construida paulatinamente y de la que es

posible establecer ciertas constantes. La modernidad se interesa una y otra vez por el sujeto individual o colectivo en la búsqueda del sentido de su historicidad. Las cuestiones de método se imponen en conjunto, porque la innovación moderna, de Descartes a Husserl, es muchas veces un asunto de método y no precisamente de contenido.

La noción de modernidad adopta tres direcciones ligadas a una semántica, relacionadas con una definición que dominará hasta el siglo XIX: a) de relación, b) de ruptura o de continuidad, y c) con un pasado referencial. El nacimiento de la palabra *moderno* se halla en el latín *modernus*, vocablo que aparece a finales del siglo V, periodo que marca al mundo cristiano el pasado de la Antigüedad romana. *Modernus* significa "recientemente, justo ahora". Supone una periodicidad y significa "actual", en oposición a los primeros tiempos de la Iglesia, a la civilización romana y al imperio carolingio. Posteriormente la Edad Media utiliza la noción como un intento de periodicidad mucho más amplio para distanciarse de los tiempos pasados, considerados positiva y eventualmente como modelo a igualar. El renacimiento del siglo XII introduce un segundo sentido que requiere ser revalorado, al reagrupar antigüedades paganas y cristianas, al verse como una época de madurez que alcanzó un progreso cultural en relación con el pasado. Y así aparece el término *modernitas*. La relación con la Antigüedad es el resultado de la superación y de la asimilación, obviamente, visto esto desde la manera cristiana de comprender la historia, donde "lo nuevo es la redención de lo antiguo, sobre el cual se funda".

Los siglos XIV y XV ven surgir movimientos artísticos, teológicos, religiosos, que insisten en su novedad. Si el siglo XV es testigo de la llegada de la palabra *moderno*, el Renacimiento marca una etapa esencial al distinguir la Antigüedad que debe imitarse en la época moderna, relación que se establece a caballo con la Edad Media.[3]

Hegel empieza a usar el concepto de modernidad en los contextos históricos, como concepto de época, lo cual corresponde al modo en que se expresa en inglés y francés este término: *modern times* y *temps*

[3] *Cf.* Jacques Le Goff, *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*. Barcelona, Paidós, 1991; Leszek Kolakowski, *La modernidad siempre a prueba*. México, Vuelta, 1990.

modernes designan, respectivamente, los tres últimos siglos transcurridos hasta entonces: el descubrimiento del Nuevo Mundo, así como el Renacimiento y la Reforma, acontecimientos que se producen todos en torno a 1500 y constituyen la línea divisoria de la Edad Moderna y la Edad Media. Tiempo moderno puede significar el simple hallazgo de que el *ahora* es nuevo, de que el tiempo actual está en oposición con el tiempo pasado, cualesquiera que sean en grado de intensidad. En este sentido se elabora la expresión *modernus*, la cual no ha perdido desde entonces el significado de "actual". Por otro lado, *tiempo moderno* puede significar —o tener una pretensión cualitativa en el sentido de la frase— distinto o superior con relación al tiempo anterior.

> El tiempo moderno indica nuevas experiencias que previamente no fueron realizadas de ese modo por nadie, adquiriendo un énfasis que le agrega a lo nuevo un carácter temporal epocal [...] El tiempo moderno también puede referirse retroactivamente a un periodo que, en su conjunto, se concibe como nuevo frente a la Edad Media.[4]

El concepto profano de 'época moderna' expresa la convicción de que el futuro ya ha comenzado, significa la época que vive orientada hacia el futuro, abierta a lo nuevo futuro, y con la censura que representaría el nuevo comienzo se traslada del futuro al pasado, es decir, a los inicios del mundo moderno. Sólo en el curso del siglo XVIII queda retrospectivamente entendido como tal comienzo la mudanza de la época, la cual se produce en torno a 1500. Kosellek utiliza la pregunta sobre el cuándo de nuestro tiempo (*nostrum aevum*), y nos dice que éste empieza a recibir la denominación de *nova aetas*, o sea, la denominación de Edad Moderna, lo cual empieza a constituir una mirada transida de filosofía de la historia, es un hacerse racionalmente cargo de la propia posición desde el horizonte histórico en su conjunto.[5]

[4] Reinhart Kosellek, *Futuro pasado. Para una semiótica de los tiempos* Barcelona, Paidós, 1993, p. 296.

[5] *Ibid.*, pp. 298 y ss.

El movimiento cultural surgido en Francia en el siglo XVII nos muestra el proceso por el cual una modernidad puede remplazar a otra. En el siglo XIX, por ejemplo, el romanticismo y la industrialización dieron lugar a una nueva modernidad: la "modernidad moderna", la nuestra, la de hoy, reivindicada o rechazada. La modernidad es la secularización de la razón, de la ciencia, de la técnica, del progreso, de la revolución, de la emancipación, del desarrollo, de la crisis, de la libertad, de la tolerancia, del "espíritu de la época".

Hegel descubre que uno de los principios de la Edad Moderna es el de la subjetividad. Es a partir de este principio que se explica la superioridad del mundo moderno y su propensión a la crisis. Es un mundo que hace experiencia de sí mismo como un mundo de progreso y, a la vez, como de espíritu extrañado. La modernidad se caracteriza como una relación del sujeto consigo mismo, al cual se le denomina como subjetividad; así, la subjetividad explica el mundo moderno a través de la libertad y de la reflexión. La subjetividad comporta individualismo, derecho a la crítica, e implica autonomía de la acción. Determina, además, las manifestaciones de la cultura moderna. Así ocurre en el caso de la ciencia, que objetivamente descubre a la naturaleza como ésta es, con sus leyes propias, a la vez que libera al sujeto cognoscente mediante el conocimiento de la naturaleza. De tal manera, para Hegel:

> [...] el derecho de la *libertad subjetiva* constituye el punto crítico y central de la diferencia entre la Antigüedad y la Edad Moderna. Este derecho, en su infinitud, ha sido expresado por el cristianismo y establecido como principio universal y real en una nueva interpretación del mundo. A los aspectos más particulares de este asunto pertenecen el amor, el principio romántico, el fin de la eterna beatitud del individuo [...] después, la moralidad, la conciencia, además de las otras formas que, en parte, se presentan a continuación como principio de la sociedad civil y como momentos de la constitución política, pero que, en parte, se manifiestan en la historia en general y en particular, en la historia del arte, de la ciencia y de la filosofía.[6]

[6] G. W. F. Hegel, *Filosofía del derecho*. México, Juan Pablos, 1980, p. 124; *cf.* G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*. México, FCE, 1971.

Kant encumbra, a través de sus tres *Críticas*, la reflexión y la razón, convirtiendo a esta última en el tribunal supremo ante el cual debe justificarse todo lo que en general se presenta como la pretensión de ser válido. Sustituye el concepto de razón de raigambre metafísica por el de razón escindida en sus diversos momentos, cuya unidad sólo puede ya tener un carácter formal. La filosofía deslinda las esferas culturales de valor, como la ciencia y la técnica, el derecho y la moral, el arte y la crítica, bajo puntos de vista formales. De esta manera, Kant expresa el mundo moderno en un edificio de ideas, donde se reflejan como en un espejo los rasgos esenciales de la época. Esta filosofía es un *sistema* de conocimiento racional constituido por conceptos. La división del sistema sólo puede hacerse, en principio, en su parte material y formal, de las cuales la lógica se ocupa simplemente de la forma del pensamiento en un sistema de reglas y de la real consideración sistemática de los objetos sobre los cuales se piensa, en la medida en que es posible el conocimiento racional de los mismos conceptos. Este sistema real de la filosofía misma ya no se divide de otro modo más que en filosofía *teórica* y filosofía *práctica*, según la diferencia originaria de sus objetos y de la diversidad esencial en que se basan los principios de una ciencia contenida en ella; de tal modo que una parte debe ser filosofía de la naturaleza y la otra de las costumbres, de las cuales la primera puede contener también principios empíricos, mientras la segunda, dado que la libertad no puede ser de ningún modo objeto de experiencia, sólo puede contener principios puros o *a priori*.[7]

Por otra parte, la orgullosa cultura de la reflexión, que caracteriza al movimiento ilustrado, ha roto con la religión y la ha colocado al lado de ella, o se ha colocado ella al lado de la religión. El desprestigio de ésta lleva a una escisión entre fe y saber que la Ilustración no es capaz de superar con sus propias fuerzas, de allí que el saber se presente como un mundo extrañado de sí mismo.

En el siglo XVIII la naturaleza se convierte en la pura objetividad. "El hombre de ciencia conoce las cosas en la medida en que puede

[7] *Cf.* Manuel Kant, *Crítica del juicio*. Buenos Aires, Losada, 1968; *Crítica de la razón práctica. Fundamentos de la metafísica de las costumbres*. México, Editora Nacional, 1969; *Crítica de la razón pura*, vols. I y II. Buenos Aires, Losada, 1970.

hacerlas. De tal suerte el *en-sí* de éstas se convierte en *para-él*. En la transformación la esencia de las cosas se revela cada vez más como la misma: como fundamento de dominio. Esta identidad funda y constituye la unidad de la naturaleza".[8]

El dominio se va a oponer a lo singular como universal, igual que la razón a la realidad. En la imparcialidad del lenguaje científico la impotencia ha perdido por completo la fuerza de expresión y sólo lo existente encuentra allí su signo neutral. La sumisión de todo lo que existe al formalismo lógico se paga mediante la dócil sumisión de la razón a los datos inmediatos. Ésta comprende al dato como tal y no se limita a leer en los datos sus abstractas relaciones espacio-temporales —gracias a las cuales pueden ser tomados y manejados—, sino más bien a entenderlos.

Así pues, la concepción iluminista ha devorado no sólo los símbolos sino también los conceptos universales de la metafísica y no ha dejado más que el miedo a lo colectivo, del cual ésta ha nacido. El iluminismo es la filosofía que identifica la verdad con el sistema científico. Es la tentativa de fundamentar conceptos que tienen científicamente algún valor formal y numérico, en la medida en que son meras directivas con vistas a manipulaciones conforme a determinadas reglas. Horkheimer y Adorno señalan que "la idea de una [ciencia] que se comprende a sí misma contradice el concepto de ciencia". La obra concebida como forma operativa de la estructura del sistema científico entendido como verdad sella su propia inutilidad, puesto que la ciencia es el mero ejercicio de la técnica. "El sistema a que el iluminismo tiende es la forma de conocimiento que más conviene para dominar los hechos, que ayudan con más validez al sujeto a someter a la naturaleza".[9]

De tal manera podemos decir que la Ilustración debe ser vista como un conjunto de ideas, de prácticas, de tendencias, de gustos, más que como una verdadera filosofía. La Ilustración, tanto en Inglaterra como en Francia, comienza y hace trizas la 'forma' del conocimiento filosófico, el sistema metafísico heredado, porque ya no cree

[8] Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialéctica del iluminismo*. Buenos Aires, Sudamericana, 1987, p. 22.

[9] *Ibid*., p. 104.

en la legitimidad ni en la fecundidad del "espíritu del sistema"; ya no ve en éste la fuerza de la razón filosófica, sino más bien su limitación e impedimento. Empero, si bien no cree en el "espíritu del sistema", no renuncia al espíritu sistemático, más aún, procura hacerlo valer de manera más fuerte. En lugar de encerrar la filosofía en una forma doctrinal, de ajustarla a axiomas determinados de una vez y para siempre con sus consecuencias deductivas, busca desembarazarse y, en este proceso, develar las formas fundamentales de la realidad de todo ser natural y social. La filosofía ya no significa aquí un campo especial de conocimientos que se colocaría junto o por encima de los principios del conocimiento natural, jurídico, político, etcétera, sino más bien es un medio omnicomprensivo en el que todos esos principios se forman, se desenvuelven y asientan. Es decir, no se separa de la ciencia natural, de la historia, de la jurisprudencia, de la política, sino que se constituye en un soplo que vivifica la atmósfera en la que únicamente se pueden alentar y vivir. Ya no es la sustancia abstracta separada de lo espiritual, sino que representa al espíritu en su totalidad, en su función pura, en su modo específico de indagar y preguntar, en su método y en su marcha cognoscitiva. Por esto, todos aquellos conceptos y problemas filosóficos que el siglo XVIII parece tomar del pasado se desplazan a otro lugar y sufren un cambio de sentido: de estructuras fijas y acabadas se convierten en fuerzas activas, y de meros resultados, en imperativos.

El siglo XVIII se considera a sí mismo como el "siglo filosófico", pretensión justificada en la medida en que la filosofía se restaura en su derecho primordial. Más allá de Kant y Hegel se puede decir que la filosofía de la Ilustración es más que razón y reflexión, pues ella acompaña y conforma la vida. No se contenta con articular y poner orden, sino que además muestra el acto mismo de la verificación de su propia realidad y verdad.

En el siglo XV se inicia el movimiento literario-espiritual del Renacimiento; en el XVI llega a su ápice la reforma religiosa; en el XVII el triunfo de la filosofía cartesiana cambia por completo la imagen del mundo, y el XVIII se puede considerar en un sentido análogo. Es la "época de la filosofía". D'Alembert señalaba, en aquel momento, que la ciencia de la naturaleza iba adquiriendo día a día nueva riqueza; por entonces, la geometría ampliaba sus fronteras hacia los do-

minios de la física que le son más cercanos. Él está saturado de que la creencia de la unidad e invariabilidad de la razón es la misma para todos los sujetos pensantes, para todas las naciones, para todas las épocas, para todas las culturas.

El siglo XVII se caracterizó por el esfuerzo de construir sistemas de rigurosa deducción sistemática, mediante la cual se retrotrae al fondo del ser y de la certeza y se mide la distancia de ese fondo y el número de miembros intermedios que de él lo separan.

> El siglo XVIII renunció a este género y a esta forma de deducción, de derivación y fundación sistemáticas. Ya no compite con Descartes, Malebranche, Leibniz y Spinoza por el rigor sistemático y la perfección sistemática. Buscó otro concepto de la verdad y de la "filosofía", un concepto que la amplíe, que le dé una forma más libre y móvil, más concreta y viva. La Ilustración no recoge el ideal de este estilo de pensar en las enseñanzas filosóficas del pasado, sino que lo forma ella misma según el modelo que le ofrece la ciencia natural de su tiempo. Se trata de resolver la cuestión central del método de la filosofía, no ya volviendo al *Discurso del método* de Descartes, sino, más bien, a la *regulae philosophandi* de Newton.[10]

En esta época tiene una gran relevancia la filosofía de la ciencia o filosofía natural a través de la física y de las matemáticas, así como la confianza o la fe en la razón. Se abren nuevas formas de tolerancia y respeto por los derechos del hombre y de las libertades; es el gran despliegue de una forma de entender y ver el mundo natural, social y humano con ojos nuevos, de apertura y posibilidades nuevas.

Los antiguos principios sobre los cuales se fundaba la filosofía y la ciencia de raíz escolástica ya habían sido prácticamente superados. Dios no ocupa ya el centro fundamental de sus preocupaciones, sino el hombre, y aquí se puede aplicar la consigna sofista: "el hombre es la medida de todas las cosas". El hombre y la razón se convierten en el centro y el proyecto sobre lo que se tiene que construir el futuro; el hombre es proyecto, progreso y realización, es el camino que a través de la fuerza de su razón alcanzará el todo deseado.

[10] Ernst Cassirer, *Filosofía de la Ilustración*. México, FCE, 1975, p. 22.

III

Mientras esto sucedía en Europa, ¿qué estaba aconteciendo en la América española? Hacia la segunda mitad del siglo XVIII surgen en la sociedad colonial de la Nueva España las primeras manifestaciones bien definidas de la Ilustración. Empero, las primeras corrientes que van a definir la Ilustración europea, aunque no precisamente como sistema filosófico sino como una actitud específica ante los problemas políticos, religiosos, científicos, económicos y sociales, van a hacer aparición en las tierras americanas adaptándose a las necesidades religiosas, ideológicas y políticas, es decir, sufriendo ciertas variaciones. En el campo de las ciencias de la naturaleza los esquemas europeos eran, a menudo, desbordados y a la vez estrechos para interpretar una serie de fenómenos que escapaban a la observación de los científicos europeos. En los terrenos de la botánica, la mineralogía, la zoología y la geografía los americanos aportaron a los esquemas europeos los que su realidad física les proporcionaba. En esos campos de la ciencia hicieron innovaciones positivas. A pesar de ello, es posible decir que en los campos de la ciencia ilustrada su aportación fue menos restringida, pero no por ello relevante. Así, algunos estudios de astronomía, matemáticas y física nos permiten aquilatar y valorar el nivel de modernidad que habían alcanzado las colonias españolas en América.

Sabemos que fue en el campo de la astronomía donde la modernidad libró una de las grandes batallas en contra de las tradiciones ortodoxas (científicas y religiosas), pues la mecánica celeste de origen newtoniano involucraba una nueva, diferente y radical concepción del mundo. La síntesis newtoniana traía consigo la aceptación de la teoría heliocéntrica de Copérnico, de las leyes planetarias de Kepler y los principios de la dinámica propuestos por Galileo y Borelli, de tal manera que la aceptación de las tesis del científico inglés ponía en entredicho la concepción geocéntrica de Ptolomeo y las teorías físicas de Aristóteles, e impugnaba, simultáneamente, la tradición ortodoxa cristiana, que en gran medida se valía de estos autores para apoyar su cosmovisión religiosa. Las etapas de la lucha que hubieron de librar las nuevas corrientes científicas contra los viejos paradigmas científicos medievales permiten evaluar el grado de modernidad que alcanzaron las colonias españolas en América.

La filosofía que floreció en la América española de 1600 a 1700 no podía ser otra que la escolástica. Es quizá la región del mundo, después de España, donde tiene un mayor florecimiento y difusión. Sin embargo, no se observa el surgimiento de grandes filósofos, sino la realización de la escolástica como sistema, su arraigo en las mentes y en su universal dominio. Tampoco podemos decir que hubo aportaciones valiosas al sistema o a su desarrollo profundo; con sus tesis, empero, sí las hubo en la convencida profesionalización de las doctrinas y en la adaptación natural de las mentes al pensar escolástico. Muchas de las circunstancias de nuestra filosofía en el siglo XVII hacen pensar que el ideal filosófico era, generalmente, el conocimiento preciso de las fuentes aristotélicas y medievales para alcanzar una disciplina mental capaz de moverse y maniobrar en ellas como en su medio natural, con soltura, facilidad y elegancia. Muy pocos de nuestros filósofos se preocupan por la verdad y certeza del sistema o por que éste se corresponda con la realidad, sobre todo en lo que se refiere a los conocimientos físicos y experimentales, donde Europa, precisamente en dicho siglo, estaba poniendo las bases definitivas de la ciencia moderna.

En la Nueva España existieron maestros de filosofía que escribieron obras de algún valor en las que explican las doctrinas con claridad y método; entre los que son dignos de mención, tanto en los colegios como en la universidad, se encuentran los sacerdotes Ildefonso Guerrero, Diego Marín de Alcázar y Agustín Sierra, entre otros. La historia de la época nos guardó un hecho insólito, el del padre novohispano Francisco Naranjo, quien hace "ostentación" de sus capacidades y habilidades mnemotécnicas, el que, allá por el año de 1635, al entablar una oposición a las cátedras de Prima y Vísperas de teología, hace gala de una extraordinaria memoria y de habilidades mentales y dialécticas pocas veces vistas, pues por su gran desarrollo resultaban desmesuradas, tanto, que el padre Naranjo dejó "atónitos y espantados" a los novohispanos. En primer lugar afirmó y demostró, con las pruebas que le pidieron, que sabía de memoria "todas las cuatro partes de santo Tomás", "barra a barra", o sea, la *Suma teológica* completa; además, conocía todos los sitios o lugares donde santo Tomás de Aquino hablaba sobre un mismo punto, algo así como un índice analítico viviente de la *Suma*; podía exponer, oralmente y por

escrito, dictando a cuatro amanuenses a la vez, sobre cuatro temas sacados al azar y diversos enteramente unos de otros, ora uniéndolos de modo que tuvieran relación entre sí, ora separándolos.[11]

Dentro del panorama general, ya en el último tercio del siglo XVII, se manifiesta una primera reacción contra el estado de cosas existente, con la aparición de dos mentalidades inquietas, preocupadas y de alto nivel intelectual, conocidas en la historia de otros campos de nuestra cultura: don Carlos de Sigüenza y Góngora y sor Juana Inés de la Cruz. Aunque ellos no lo dicen, en sus palabras y disposiciones de ánimo se puede observar cómo ha empezado a advertirse la filosofía como la ciencia de tipo filosófico: se ha convertido ya en disciplina de tipo mental; las afirmaciones de la Escritura son consideradas no sólo en su aspecto formal, es decir, como argumentos de autoridad. Se inicia una tendencia que muestra cierta inclinación hacia el dogma revelado de la Iglesia, pero son, más bien, espíritus sanamente libres que buscan distinguir con claridad las cosas, siguiendo la más estricta intención de encontrar la verdad.

Don Carlos de Sigüenza y Góngora, no obstante que no quiere entrar en conflicto con su fe religiosa, da un paso hacia adelante y muestra una gran influencia del espíritu moderno. Seguramente conoció a Descartes —como lo señala Pedro Henríquez Ureña en su libro *Las corrientes literarias en la América hispana* (1949)—, y es sabido que su *Libra astronómica y filosófica* está llena de referencias a Copérnico, Gassendi, Kepler, Descartes y Tycho Brahe; al estudiar el movimiento de los cometas, los "paralexes y refracciones", nos muestra que en el *Belerofonte matemático* se valió de las hipótesis de Copérnico y de los vórtices cartesianos. Afirma que lo que debe dominar en toda reflexión, por encima de las apariencias, es la evidencia racional, casi podría decirse que su afirmación está muy cercana a la de Descartes: "las ideas claras y distintas". Los argumentos definitivos que reportan las pruebas y las demostraciones son los que deben dominar en la ciencia. Yendo más allá del principio teológico de autoridad, nuestro filósofo considera que sólo el rigor y la evidencia pueden adjudicarse el título de juez último para determinar la verdad o la falsedad del conoci-

[11] *Cf.* José María Gallegos Rocafull, *Pensamiento mexicano de los siglos XVI y XVII*. México, UNAM, 1974.

miento. En su *Libra astronómica y filosófica* muestra que la ciencia es independiente de cualquier clase de supuestos y axiomas que se consideren indiscutibles y aceptados en calidad de dogmas. Sigüenza libra en su medio social la batalla por la autonomía de la especulación científica, que todavía en esa época se estaba dando en Europa.

En los siglos XIV y XV se da la decadencia de la filosofía escolástica en Europa; ésta había demostrado que si extremaba el método y se le reducía a aquélla a una disciplina y doctrinas escolares, se llegaría a una degeneración indigna de la labor filosófica. Los escolásticos mexicanos de finales del XVII y la primera mitad del XVIII, o no supieron de aquellos hechos o no ahondaron en sus causas, o no lo consideraron como decadencia. El resultado fue una gran postración de la filosofía, las ciencias y las letras. El panorama no ofrece en ninguno de estos campos nombres de intelectuales dignos de cierta consideración, pues en cuanto a los que conocemos de esa primera mitad de siglo es posible señalar la existencia de muchos textos y profesores de filosofía, pero no se puede afirmar a alguno como importante o movido por preocupaciones modernas, o enterado de la filosofía y de la ciencia que florece en Europa.[12]

Empero, en las últimas décadas inmediatas de los primeros cincuenta años, se empiezan a perfilar cambios graduales en la exposición y en la actitud de algunos maestros. Se percibe en el medio un presentimiento de novedades enemigas de la escolástica y de inmediato se toman medidas preventivas; hay momentos en que parece que se va a retomar el camino seguido sesenta años antes por Sigüenza y sor Juana y abandonado después de ellos. Se nota que los maestros afirman enfáticamente sus doctrinas contra un opositor que no señalan, pero que de seguro ya conocen; después se deciden a mencionar brevemente a los autores modernos que sostienen tesis contrarias a la escolástica; más tarde empiezan a hacer una discusión crítica sumaria, insistiendo en la verdad y supremacía de sus doctrinas, y finalmente admiten hacer una exposición "objetiva" de las principales ideas de la filosofía moderna, sin aceptar nada de ellas y reafirmando la seguridad del sistema escolástico.

[12] *Cf.* Mauricio Beuchot, *Filosofía y ciencia en el México dieciochesco*. México, UNAM, 1996.

Ésta es la situación que precede al último periodo de la filosofía colonial, donde se da un despegue de filósofos ilustrados, como los jesuitas mexicanos Rafael Campoy, Francisco Javier Clavijero, Francisco Javier Alegre, Diego José Abad y Agustín Castro, por mencionar sólo a algunos.

IV

En el siglo XVIII el pensamiento no tenía alas como en nuestros tiempos. Con más modestia viajaba con lentitud en sus estuches habituales que son los libros y los cerebros, expuestos a muchos contratiempos y retardos.

Las primeras noticias que tenemos de la penetración de las teorías newtonianas en la Nueva España es a través de las órdenes religiosas de franciscanos, agustinos, jesuitas, mercedarios y felipenses. En la primera mitad del siglo XVIII aparecen raras y escasas alusiones a la astronomía moderna, si bien no por ello es posible afirmar que las desconocen completamente, ya que uno de los principales vehículos de difusión de esas teorías en España y sus colonias fueron las obras del benedictino Benito Jerónimo Feijoo, las cuales eran ampliamente leídas. Éste, tanto en su *Teatro crítico universal* como en sus *Cartas eruditas*, se lamenta de lo poco que se estudian las ciencias en España, y particularmente las teorías de Copérnico e Isaac Newton; al mismo tiempo le parecía desolador el marasmo en que habían caído las inútiles discusiones metafísicas.

En 1760 apareció en español la obra *Verdadero método de estudiar para ser útil a la República y a la Iglesia*, del padre Barbadinho, seudónimo de Luis Antonio de Verney, verdadera máquina de guerra de la Ilustración española y portuguesa. En dicha obra insistía Verney sobre la necesidad del conocimiento de las ciencias exactas, en especial las matemáticas, a las que calificaba como la "llave maestra" de todas las ciencias físicas. Subraya que a los planes de estudio se deben incorporar temas de astronomía y física modernas, y recomienda estudiar a autores como Huygens, Newton, Gravesande, Galileo, Borelli y Muschenbroeck.

Ante esto, la Iglesia manifestó en repetidas ocasiones su temor por la difusión de las nueva ideas, sobre todo en América, pues podían

socavar el orden tradicional. Durante una época los clérigos que difundían las nuevas teorías vivieron con grandes temores, sin mostrar abiertamente sus preferencias por Newton, encubriéndolo con el estudio de Aristóteles, es decir, en una relación mediada entre la escolástica y la ciencia moderna; por eso muchas de las veces nos parecen poco críticos y todavía apegados a la tradición. El caso de los jesuitas es un claro ejemplo de esa actitud. La mayoría de ellos fueron más filósofos que científicos. Les interesa la conveniencia, desde el punto de vista filosófico, de difundir los estudios de las ciencias físicas, entre las que estaba la astronomía. Su labor de difundir la nueva física despertó el interés de sus alumnos por ésta como ciencia experimental.

Después de la expulsión de los jesuitas en 1768 aparece una nueva corriente de los estudios físicos y astronómicos, adquiriendo mayor vigor en los años setentas. Los vehículos de difusión de las nuevas teorías se multiplican de forma amplia. En los índices de los libros confiscados por la Inquisición aparecen las obras de Isaac Newton y su divulgador del siglo XVIII, Voltaire. Sabemos que a la Nueva España llegaron multitud de obras —prohibidas o permitidas— que se leían con gran avidez. Las obras filosóficas de Locke, Duhamel, Diderot, Bayle, y las científicas de D'Alembert, Linneo, Nollet, Huygens, Franklin, pasaron a formar parte del acervo cultural y del ideario de la Nueva España, lo cual fundamentaría las bases de la Independencia. A través del contrabando, cuando no se podían introducir legalmente, los libros circulaban por toda Hispanoamérica. Incluso existían eclesiásticos ilustrados, como el obispo de Puebla, don Santiago José Echevarría, que conservaba en su vasta biblioteca una selecta porción de obras prohibidas. Lo mismo podemos encontrar en otras famosas bibliotecas, como la de los jesuitas de San Pedro y San Pablo y la Biblioteca Turriana, donde existían libros no precisamente ortodoxos, así como obras científicas, como las de Newton y sus comentadores.

El eminente filósofo y científico mexicano Benito Díaz de Gamarra poseía una amplia biblioteca de obras prohibidas. Se formó en San Ildefonso con los jesuitas, pasando a estudiar el noviciado en el Colegio de la Congregación del Oratorio, en San Miguel el Grande. Se fue a Europa, donde entró en contacto con las nuevas corrientes científicas y filosóficas. Regresó a su patria en 1770 con el grado de doctor

en Cánones por la Universidad de Pisa y como miembro de la Academia de Ciencias de Bolonia, y traía el decidido empeño de introducir el estudio de las nuevas teorías científicas en el colegio que los felipenses tenían en San Miguel. En 1772 propone un plan que incluye el estudio de autores como Newton, Franklin, Mariotte y Boyle, por señalar a los más destacados. En 1774 publica su obra *Elementa recentioris philosophiae*, en cuya primera parte realiza una crítica a la filosofía escolástica y a los filósofos peripatéticos, en tanto que la segunda está dedicada a las ciencias modernas, como las matemáticas, la física (estática, mecánica, hidrostática, electrología, óptica, etcétera), química, biología, zoología, geografía y astronomía. Esta obra es el primer intento por presentar en forma sistemática y separada la filosofía y las ciencias. Éstas pasan del estado filosófico al estudio experimental y de observación, a la discusión sobre la validez de ciertos sistemas y su comprobación empírica. Con Díaz de Gamarra se inician los estudios enciclopédicos de la ciencia en la Nueva España, cuyos primeros representantes aparecerán en la etapa siguiente.

Los filósofos modernos de la Nueva España, tenemos que decirlo, trataron de conciliar la tradición radicalmente filosófica y la ciencia moderna. El hecho de que no se distinguiera —como ahora se hace— entre filosofía y ciencia contribuyó a caer en confusiones, lo cual llevó a resucitar la fórmula y la denominación de Clemente de Alejandría: eclecticismo. Ya desde la segunda mitad del siglo XVII, en los diversos países europeos y las colonias americanas, a algunos filósofos se les empieza a designar como eclécticos. Entre ellos destacan los nombres de españoles y portugueses, como Cardoso, Tosca, Feijoo, Martínez, Berni, Piquer, Martí, Ribera, Villalpando, Amat, Pérez y López, Almeida, Ostos, y los jesuitas Aymerich, Pou, Monteiro, Pons y quizás Artega. En México se puede incluir a los jesuitas antecesores de Díaz de Gamarra, así como a éste, a su continuador Guridi y Alcocer y, ya en el siglo XIX, al felipense Guevara y Basoazábal.[13]

La mayoría de los filósofos eclécticos "hacen profesión de escepticismo, pero en realidad coinciden con los que hacen eclecticismo".

[13] *Cf.* José Gaos, "Prólogo", en Benito Díaz de Gamarra y Dávalos, *Tratados Errores del entendimiento humano. Memorial ajustado. Elementos de filosofía moderna* México, UNAM, 1947, p. XVII.

En ellos existe una marcada preferencia por la ciencia moderna y la modernidad toda. Los más exponen las doctrinas de los grandes filósofos modernos y eligen aquellas que se identifican con la fe cristiana y que pueden aportar a la fundamentación de ésta, las que son, en rigor, las doctrinas de la ciencia moderna, o la explicación filosófica de ellas o de los fenómenos que son objeto de las mismas.

V

El libro del maestro Rafael Moreno se ubica precisamente entre la última mitad del siglo XVII, los últimos treinta años del XVIII y los primeros cuarenta del XIX. Está conformado por un conjunto de ensayos que aportan una mayor comprensión de la situación en la que se encontraban la filosofía y la ciencia modernas en la Nueva España. El autor nos lleva a analizar cuál era la situación de las ciencias y de la filosofía en la época de sor Juana Inés de la Cruz y don Carlos de Sigüenza y Góngora, y en la de los jesuitas ilustrados expulsados en 1768, haciendo un recorrido por Bartolache y Alzate; al mismo tiempo, aborda el desarrollo de las ciencias a la llegada del prusiano Alexander von Humboldt, y estudia la evolución ideológica de don Miguel Hidalgo y Costilla, así como las raíces del liberalismo del siglo XIX mexicano.

El ensayo de Rafael Moreno analiza las características de la modernidad de los jesuitas mexicanos frente a la escolástica. A través de la primera se apela a la razón y a la experiencia como los factores determinantes de todo conocimiento, mientras que la segunda se ocupa más de los problemas lógicos y abusa del argumento de autoridad. El principio de autoridad tan venido a cuenta en las discusiones filosóficas y científicas es puesto en cuestión. Sin embargo, el análisis de estos filósofos lo lleva a descubrir y expresar que, por un lado, éstos eran modernos, y por el otro, tradicionales, porque se aferran en la defensa de la escolástica frente a la ciencia, estableciendo y diferenciando el orden físico del metafísico; pero sus indecisiones, sus vueltas a lo viejo, muestran que todavía no eran plenamente modernos.

Mas lo que le interesa a nuestro filósofo no es mostrar y defender la modernidad de los jesuitas mexicanos, sino algo que sí es moder-

no: su fuerte nacionalismo, porque amaban entrañablemente a la patria. Casi todos escriben sobre el pueblo mexicano, ya sea con el propósito de mostrar a los detractores de la "nación mexicana" la verdad de nuestra historia, o con el plan de exponer y defender la capacidad de los americanos para asimilar y comprender la cultura universal.

Los jesuitas, además de introducir la filosofía y la ciencia modernas, son humanistas, porque por un lado afirman los derechos perdurables del hombre y, por otro, descienden al estudio y remedio de las necesidades concretas. Así, aquel pensamiento antropológico del siglo XVI vuelve a tomar cuerpo gracias al influjo de la modernidad. La etapa de iniciación de los jesuitas tiene todos los temas de la mayoría de las preocupaciones de los tiempos distintos. Más allá de los sistemáticos escolásticos, escritores en lengua latina dedicados al magisterio, están otros que, haciendo a un lado la tradición escolástica (a los que se puede llamar "filósofos sin sistema"), se dedican a la enseñanza y casi todos son científicos, matemáticos, mineralogistas, botánicos, físicos, anatomistas y observadores de fenómenos e inventores con aceptación en las academias europeas.

La pretensión del maestro Moreno es mostrar que los pensadores y científicos ilustrados mexicanos son también filósofos, en la medida en que asumen una actitud filosófica o que tratan temas filosóficos, de acuerdo con la visión del mundo filosófico del siglo XVIII, de la filosofía ilustrada, a la vez que difunden la modernidad haciendo suyas las tesis fundamentales de ese periodo. La característica de los sabios y filósofos ilustrados mexicanos es la voluntad firme por levantar la inteligencia novohispana de su "letargo tradicional".

Los continuadores de los jesuitas y franciscanos hablan de un nuevo método para los estudios (como es aquel que consiste en señalar los errores o vicios de la escolástica), recomiendan la enseñanza de las ciencias físicas y realizan una campaña en contra de la tradición escolástica de la autoridad ("son antiaristotélicos y antiescolásticos"). Pero la acción liberadora no se restringe sólo al campo filosófico, sino que se amplía a todos los ámbitos de la vida, pues existe un afán por renovar la mentalidad completa de los novohispanos, estableciendo los derechos y las libertades de la razón y del pensamiento; esto es, se trata de reeducar con la cultura de las luces.

Su mérito, según Moreno, es haber dado a su época la cosmovisión del siglo, es decir, científica y enciclopédica; tal afirmación está fundada en los estudios y análisis de los pensadores de la época. El autor trata de mostrar la forma en que los ilustrados mexicanos asimilan la filosofía moderna, la ciencia y su método, con lo cual intentan destruir el orden antiguo con las ideas de la modernidad. El triunfo de las luces es la salvación de la historia y de la naturaleza: "poseer luces equivale a tener una cultura moderna".

Si se comparan los principios de la razón que tratan de imponer nuestros ilustrados con los de los europeos, encontramos coincidencias, relaciones y paralelismo. Los ilustrados mexicanos realizan una labor con la que intentan abarcarlo todo: la filosofía, la ciencia, la literatura, el arte, el teatro, la agricultura, la mineralogía e incluso el propio saber teológico y la vida completa novohispana, pero insisten en la renovación completa.

Los autores de los últimos cincuenta años del siglo XVIII mexicano pertenecen al siglo filosófico y racionalista, sus escritos son el mayor tributo a la razón. Es un racionalismo que para Moreno no es algo ya dado, sino en "vías de hecho". Empero, al hacer el análisis de la filosofía de la Ilustración europea, encuentra que ésta, más que ser una filosofía estricta, es un movimiento espiritual. No existe en ella una fuerte inclinación por el método, pero sí una actitud abierta hacia la ciencia, las artes, las letras y la vida práctica. Lo mismo acontece en la Ilustración mexicana: las mismas doctrinas y la inclinación por la ciencia son la razón del siglo.

Los filósofos ilustrados mexicanos asimilaron y compusieron su pensamiento en medio de la enseñanza tradicional. Estas circunstancias, no obstante que resultaban desfavorables en el orden de la teoría, hacen posible la difusión de todo género de materias, el cual fue el principal propósito de sus obras. Esto le va a permitir afirmar a Moreno, no sin razón y guardando las proporciones:

> [...] los periódicos de Alzate, Bartolache y Valdés tienen una misión parecida a la que desempeñaron el *Diccionario histórico y crítico* de Bayle, el *Teatro crítico universal* de Feijoo y la *Enciclopedia o Diccionario razonado* que editan Diderot y D'Alembert. Así como las obras anteriores significan históricamente la introducción y

> desarrollo de las ideas modernas que habían penetrado sensiblemente en la mayor parte de Europa, así las publicaciones mexicanas fueron hechas para divulgar con mayor eficacia las ciencias útiles, la crítica de los errores, la nueva filosofía.

Sin embargo, advierte que el establecimiento de las luces, por su naturaleza, sólo podía darse dentro de la aristocracia mexicana; es decir, las luces permanecieron alejadas del pueblo.

Todos los ilustrados recurren a la ciencia de la época, y lo que es más decisivo: contraponen la cultura reciente que les llega de Europa con las doctrinas de la tradición. Por ello no es de extrañar las coincidencias ideológicas de Alzate y Bartolache con las doctrinas y criterios dominantes del siglo. Aunque al leer los escritos de esos autores no se descubren inmediatamente las influencias de las doctrinas asimiladas por ellos, las que se perciben en su pensamiento de forma considerable son de Copérnico, Descartes, Gassendi, Bacon, Bayle, Locke, Leibniz, Wolf y Feijoo. Con excepción de Bartolache, en cuyas *Lecciones matemáticas* se pueden ver anunciadas las influencias de las doctrinas de Descartes, Leibniz y Wolf, no es posible reconocer el origen de las ideas que utilizan para instaurar entre nosotros el mundo moderno. Cabe advertir que la asimilación de los grandes autores se "hace mediante tratadistas secundarios, y aun divulgadores, muy estimados entonces. Los diccionarios, las actas, las memorias, los periódicos, forman el principal alimento de aquellos hombres ávidos de saber, dispuestos a derramar la sabiduría en los problemas de la existencia cotidiana".

La recepción de las ideas filosóficas de la modernidad por los ilustrados mexicanos no puede ser —como señala Moreno— una imitación lógica o irreflexiva, sino por el contrario: es un intento por encontrar respuestas, desde lo particular, desde lo nacional, a la propia realidad histórica de la segunda mitad del siglo XVIII; es decir, la filosofía universal "se vuelve mexicana por la interpretación, las modificaciones teóricas y la aplicación que hombres mexicanos hacen de ella a la realidad patria".

Moreno se acerca a las obras de autores como sor Juana Inés de la Cruz y don Carlos de Sigüenza y Góngora, a los jesuitas ilustrados y algunos de sus continuadores, como José Antonio Alzate y Ramírez,

José Ignacio Bartolache, Manuel Antonio Valdés y Miguel Hidalgo y Costilla, así como al prusiano Alexander von Humboldt en su visita a la Nueva España; y lo hace con una profunda erudición y capacidad de análisis y de interpretación, a la vez que nos muestra un amplio conocimiento de las dos tradiciones filosóficas: la novohispana y la europea.

El maestro Moreno nos descubre en su justo punto las ideas filosóficas de José Antonio Alzate, así como los aportes de su pensamiento filosófico y científico: es el primero en la América colonial que, mediante su *Diario Literario de México*, busca despertar las conciencias aletargadas por los "ergotismos formales" de las escolástica decadente. Allí predica las ideas modernas para impulsar de forma definitiva a la patria, con la intención de salvarla de una decadencia bochornosa. En su último periódico, *Gaceta de Literatura de México*, realiza una crítica demoledora de la filosofía escolástica, "una filosofía —dice— que el tiempo y la preocupación tenían reconocida como infalible, como la base que debía dirigirnos en todas nuestras acciones, en todos nuestros pensamientos". Sus ataques a esta filosofía son el fruto de una nueva razón, de una buena inteligencia y de buen gusto. Es el desprecio por el formalismo de los principios, donde la irrisión de la preponderancia lógica minó los cimientos de la filosofía tradicional, a la que Alzate acusa de haber abandonado el mundo real para ir en pos de un país imaginario. Apunta que los antiguos llenan las mentes de los estudiantes con súmulas, con un mundo muerto, amparado en la venerable autoridad de Aristóteles.

Moreno hace un símil entre Alzate, el español Feijoo y el francés Voltaire, porque coinciden en que la "lucha entre la tradición y el mundo moderno es una pugna entre la ignorancia y el saber, entre las luces y las tinieblas, entre un racionalismo a espaldas de la realidad y una ciencia que se alimenta en las cosas mismas". La Ilustración, como la concibe Alzate, descansa en una inteligencia crítica o en una razón natural cuyo cometido es hacer olvidar el pasado decadente. "Inteligencia crítica porque dirige a los hombres con luces suficientes para distinguir lo verdadero de lo falso, lo opinable de lo incierto, la conjetura de la verdad, según exigió Feijoo en España y enseñaba Gamarra a los estudiantes de la colonia".

Su filosofía es radicalmente pragmática en la medida en que la utilidad vuelve seguros y verdaderos los conocimientos. Así, para Alzate,

lo útil es el criterio máximo de la falsedad y de la verdad, y de aquí nace la relación espontánea de las cosas; la utilidad no sólo es la categoría fundamental, sino el objeto de la filosofía crítica. En oposición al racionalismo escolástico y el cartesiano hace un llamado al buen sentido, "dejando frioleras que en nada pueden aprovecharnos".

Por otra parte, el maestro nos muestra a un Alzate como antecedente ideológico de la Independencia, porque predica la liberación de un pasado de ignorancias. Aquí la educación juega un papel fundamental, pues a través de ella se reforma la inteligencia, las costumbres y la vida de la colonia. La ignorancia impidió el recto uso de la razón y atrofió su funcionamiento, pero no destruyó su naturaleza, que consiste en ser iluminada e iluminar.

José Ignacio Bartolache, al igual que Alzate, realiza una crítica a los estudios peripatéticos. Estudió medicina, y cuando esto hacía, se dedicó un tiempo a las matemáticas bajo la sabia dirección de Velázquez de León. Sustituyó a este último en la cátedra de Astrología y matemáticas en la Real y Pontificia Universidad de México. Producto de su entusiasmo son sus *Lecciones matemáticas* (1769), libro en que quedaron incluidas las generalidades sobre el método científico y al que debería conferírsele el más alto interés por los mexicanos estudiosos del pensamiento colonial, pues se trata del primer texto publicado en la Nueva España con las teorías modernas sobre la ciencia y su método. De la abundancia de su gran talento ilustrado y científico sabemos que también realizó observaciones astronómicas con su amigo y biógrafo, José Antonio Alzate.

Como no le agradaba visitar enfermos, Bartolache se dio a la tarea de organizar y publicar un periódico médico con una fuerte influencia ilustrada, al que dio el nombre de *Mercurio Volante. Con noticias importantes y curiosas sobre física y medicina*; fue el segundo periódico ilustrado mexicano, después del *Diario Literario* de Alzate, y el primero dedicado expresamente a la medicina. Se editó en forma casi simultánea al segundo de Alzate, los *Asuntos Varios sobre Ciencias y Artes*.

En el *Mercurio Volante* Bartolache hace una crítica a la cultura y a los sistemas de enseñanza en la Nueva España, adoptando una postura contraria al peripatetismo: "Aristóteles, filósofo muy celebrado y muy digno de serlo con tal que no se regule su mérito por sus ocho libros

de *Physica auscultatione*, que dejó escritos de propósito para que nadie los entendiera". También realiza una crítica a Descartes y un elogio al sistema de Newton.[14] En sus publicaciones periódicas clama, desde 1768 hasta 1798 (año en que desaparece el periódico), porque acaben los prejuicios que impiden el reinado de las luces en las aulas, en las costumbres, en la intimidad y la ciencia de los mexicanos.

Los estudios de Moreno sobre Alzate y Bartolache estuvieron referidos al campo filosófico, y más a las ciencias que a las matemáticas. Le interesó analizar si el pensamiento moderno tuvo repercusiones en el campo teológico. La pauta se la da la *Disertación sobre el verdadero método de estudiar teología escolástica*, de Miguel Hidalgo y Costilla. Es sabido que Miguel Hidalgo estuvo en contacto y recibió la enseñanza, durante su estancia en el Colegio de San Nicolás, en Morelia, de algunos maestros jesuitas ilustrados, como Francisco Javier Clavijero.

Lejos de lo que algunos historiadores han dicho sobre la formación de Hidalgo, Moreno nos muestra a un personaje dispuesto al cambio. Se desconoce, por ejemplo, cuándo enseñó artes en ese mismo lugar, cuáles fueron las doctrinas teológicas a que dedicó mayor entusiasmo y en las que obtuvo crédito hasta llegar a merecer, en los albores de la Independencia, el título de teólogo más destacado de la Nueva España. Por ello, parece imposible pensar que su preocupación humanitaria, las críticas al gobierno, su autonomía mental, el americanismo, su amor a la libertad, el desarrollo y cuidado de las artes y oficios, su aprecio por la agricultura y su indigenismo sean improvisados, al igual que, según se dice, improvisó los ejércitos.

Gabriel Méndez Plancarte, en su estudio *Hidalgo, reformador intelectual*, señala que el Padre de la Patria fue un digno exponente del movimiento renovador iniciado por Maneiro, Abad, Alegre y Clavijero, y que llevaron a su culminación Joaquín Velázquez de León, José Ignacio Bartolache, Díaz de Gamarra y Alzate. Mientras éstos fueron los renovadores de la ciencia y la filosofía, Hidalgo lo fue de la teología.

La *Disertación sobre el verdadero método de estudiar teología escolástica* es una teoría del método y una metodología de la disciplina teológica.

[14] *Cf.* José Ignacio Bartolache, *Mercurio Volante (1772-1773)*. México, UNAM, 1979.

Hidalgo se atreve a aplicar al saber sobre Dios el propio criterio (lo cual sólo parecía válido para el conocimiento propio de la razón humana), al dar indicaciones para adquirir conocimientos sobre las otras materias humanas y científicas. El mérito más grande es que, al igual que los modernos, aplica la conciencia histórica a la teología. Al realizar una comparación entre los tiempos de las luces y los del pasado, considera que estos últimos fueron tinieblas. Se atreve aun a más cuando dice que "la historia sin la cronología y la geografía quedaría enteramente ciega". Apunta que "no ha habido edad en que pudieran subir los hombres al templo de la sabiduría con tanta facilidad como la nuestra". Y la teología no escapa a esta situación. Al mismo tiempo, rechaza la "teología fundada en las opiniones de Aristóteles" porque introduce mil cuestiones de posibles inútiles. El estudio de la teología para él debe ser metódico, y hace una crítica a la teología escolástica y sus formas silogísticas, porque embrollan las verdades; por lo tanto, recomienda su desaparición de los textos teológicos. De tal modo invalida el pensamiento aristotélico-tomista y la teología de la tradición.[15] Esto hace decir al maestro Moreno que en la *Disertación* de Hidalgo se atisba otra idea del conocimiento, de la metafísica y de la teología misma.

En el presente libro se incorpora una reflexión sobre la Ilustración mexicana que encontró Alexander von Humboldt. Aquí encontramos un sesudo análisis crítico de la obra del geógrafo y naturalista prusiano intitulada *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España*, el cual le sirve de argumento para desmentir algunas de las tesis de Humboldt sobre los ilustrados mexicanos, y, también, en oposición a quienes consideran a éste como un pensador romántico, para señalar que es, más bien, un ilustrado. "Humboldt se muestra convencido, como los ilustrados nuestros, de que los progresos de la civilización van íntimamente unidos con el perfeccionamiento del orden social". El estudio de las ideas propaladas por los sabios mexicanos le permite afirmar a Moreno que cuando Humboldt visitó la Nueva España encontró pensadores, filósofos y científicos ilustrados de gran nivel intelectual.

[15] *Cf.* Miguel Hidalgo y Costilla, "Disertación sobre el verdadero método de estudiar teología escolástica", en Carmen Rovira, comp., *Pensamiento filosófico mexicano. Del siglo XIX y primeros años del XX*. México, UNAM, 1998, pp. 165-168.

En este ensayo le interesa destacar el nivel de formación de los ilustrados mexicanos a la llegada de Humboldt y, a la vez, muestra el apoyo que éstos dieron para la elaboración de su *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España*. Los más grandes científicos y filósofos novohispanos de la época le prestan su ayuda. Cartógrafos, metalúrgicos, zoólogos, geógrafos, botánicos, etcétera, le ofrecen su apoyo, pues de otra forma hubiera sido imposible que en un año elaborara dicha investigación.

Humboldt realiza estudios sociales, políticos y económicos, no sólo del reino de la Nueva España, sino también de otros sitios de Hispanoamérica. Se relaciona con los más destacados científicos ilustrados de los lugares que visitó. Empero, los modelos que Humboldt tenía en su mente le impidieron, más de alguna vez, justipreciar tanto la novedad hispanoamericana como el gran nivel de nuestros científicos, más aún, sobre todo en lo que atañe a ciertos problemas políticos, sociales y económicos, lo cual no quiere decir que se hubiera equivocado en todas sus apreciaciones. La formación intelectual y filosófica de Humboldt no era la adecuada para el abordaje crítico de las colonias americanas del imperio español, pues en un primer momento éste resultó, a los ojos del científico prusiano, como una extraña prolongación de un sistema histórico caduco, obsoleto y anacrónico que debía haberse abolido, y que no obstante había prolongado su anómala e injusta existencia histórica hasta una época que ya no le pertenecía.

Humboldt, para el maestro Moreno, es el típico representante de la Ilustración alemana, pues desborda lo romántico al situarse en el ala izquierda de la misma, caracterizada por su extremado racionalismo, su liberalismo y su democratismo enajenante. Humboldt profesaba una especie de culto a la libertad, pues ésta era para el hombre y para la sociedad lo que las leyes naturales eran para el cosmos: medios armoniosos para la realización y el equilibrio. Por ello, el despotismo se le presenta como una anormalidad, como una fulgurante violación del orden natural y moral. Esto explica la decidida y militante actitud de Humboldt para no comprender y oponerse decididamente al imperio español en América, así como su pasión liberal por Estados Unidos —al que considera el modelo político por antonomasia— y su posición en contra de la Nueva Es-

paña. El cientificismo del alemán no puede ser otro que aquel que se funda en principios racionales e ilustrados, orientado a una actividad empírica, dando cabida, de acuerdo con Herder, al sentimiento, a la poesía e incluso a la fe deísta.

Casi no hubo en Humboldt ciencia o saber de su tiempo en el cual no incursionara, pero, como escribe Juan Antonio Ortega y Medina, no siempre con la idea de profundizarla o investigarla, sino sólo atraído por una insaciable e inmodesta curiosidad. Sus estudios y experimentos, en su mayor parte, resultaron superficiales y aun superfluos por causa de su inquisitiva y morbosa ansia de conocer.

Moreno quiere mostrar que el *Ensayo* de Humboldt es un ejemplo ilustrado donde inciden conocimientos científicos, antropológicos e históricos sobre el reino de la Nueva España. Humboldt había pasado cerca de un año (1803) en la Nueva España, y durante su estancia tuvo la oportunidad de asistir al Colegio de Minería, un centro asiduamente concurrido por los más grandes sabios del virreinato. Allí se rodeó de una pléyade de brillantes jóvenes estudiantes con los que se dio a la tarea de levantar y delinear el mapa y las cartas del país; se dedicó a recolectar innumerables datos e informaciones oficiales y a copiar y extractar los importantísimos archivos de documentos públicos, entre los cuales se encontraban algunos de carácter muy reservado. Tras dicho año de fructífera cosecha de fuentes y materiales, pudo escribir, después, su famoso *Ensayo*.

En sus dos estudios sobre la Ilustración, el liberalismo y la Reforma, el maestro Moreno nos muestra cómo las ideas ilustradas fueron perfilando un proceso de independencia, las grandes luchas por hacer de México un país que gozara de la libertad y de la democracia, la fuerte lucha entre dos proyectos de nación, entre quienes dan su voto por la ilustración o las luces y aquellos que lo dan por las tinieblas y el oscurantismo. Es la batalla en contra de lo viejo, de lo periclitado, la batalla por construir un hombre nuevo, desde una historia que supere, como dirá José María Luis Mora, a la tradición escolástica y potencie el ejercicio de la libertad.

La Reforma, según Moreno, más que un movimiento político del pueblo mexicano, es histórico. Sus antecedentes y sus factores son diversos y complejos; por lo tanto, no es patrimonio de un hombre, y no pudo encerrarse en un programa. La componen una serie de

principios que dejaron de ser contemplaciones de sabios y se convirtieron en realidad, "en historia nacional". El liberalismo los agrupó bajo un solo nombre para convertir liberalismo y Reforma en un programa. "En realidad, el término del liberalismo es la Reforma, y ésta es el ideal y la meta del liberal. Por eso la Reforma que existe es la Reforma liberal". Así, continúa el maestro, el liberalismo se cifró en el anhelo de dar ciudadanía y civilidad a los antiguos súbditos del imperio.

La visión de México en que coinciden ilustrados y liberales está fundada en una idea común de historia, según la cual la nación y el mundo son el campo de una lucha entre la ignorancia y el saber, entre las luces y las tinieblas, entre la falsedad y la razón. Por ello, un proyecto de nación debe luchar por la "grandeza y el progreso de la patria" en el ejercicio de su libertad. La razón ilustrada, a través de la educación, debía delinear una nación.

> La educación revestía tanta importancia para ellos, hasta el punto de aparecer como reformadores y educadores en el sentido generoso de los vocablos. El optimismo en el triunfo de la razón no impidió ver que serían nugatorios todos los esfuerzos en favor de la grandeza y el progreso si la mentalidad tradicional no era borrada en sus mismas raíces.

Así, los trabajos del maestro Moreno son una invitación a recuperar nuestro pasado intelectual y filosófico, a meditar sobre la obra de aquellos científicos y filósofos mexicanos que aportaron sus conocimientos a la comprensión de la realidad mexicana en sus diversos campos: científicos, filosóficos, históricos, antropológicos y culturales. Sea bienvenido este libro del maestro Rafael Moreno, a quien aun cuando ya no lo tenemos con nosotros físicamente, sí lo está espiritualmente, enriqueciendo con su saber, la historia y la cultura de su patria que tanto amó.

Mario Magallón Anaya

LA FILOSOFÍA DE LA ILUSTRACIÓN EN MÉXICO



Introducción

Es bien sabido que la filosofía moderna de Europa desemboca en un movimiento de luces llamado filosofía de la Ilustración, y que la época actual representa el último desarrollo de las premisas en ella contenidas. Es igualmente una opinión común, por lo menos desde el siglo XVIII hasta nuestros días, entre los europeos y los mismos hispanoamericanos, que Hispanoamérica no ha participado en la historia universal. Según esto, no tuvimos en la etapa colonial una filosofía de la Ilustración que nos comunicara con la unidad integrada por Occidente. Hispanoamérica es y está condenada a ser un pueblo sin historia.

Mas esta imagen ya no corresponde al conocimiento actual que tenemos de nosotros mismos. Recientes investigaciones han venido a mostrar cómo España —con todo y la intolerancia, nacida en el preciso momento en que identificó su destino y su vocación en el tiempo, con la salvación de la cristiandad— no pudo privar de la historia a sus hijos: aun contra su voluntad sintieron de alguna manera los problemas y las preocupaciones del hombre moderno. Así nos explicamos la existencia, en los últimos veinticinco años del XVII y los primeros cincuenta del XVIII, de filósofos de verdad modernos. Zapata, Avendaño, Tosca, Lozada, Mayans, Martínez, el gran Feijoo, introducen y sostienen el movimiento llamado *modernidad*. Entre nosotros, sor Juana y Sigüenza y Góngora tienen ya una cosmovisión contraria a la escolástica, reconocen la importancia del método y opinan que la experiencia y la razón son los caminos seguros para el saber. Más tarde, a mediados del siglo XVIII, surgen los jesuitas innovadores, que nos introducen definitivamente en el curso de las ideas modernas. Con ellos habrá que considerar alguna vez las contribuciones de los mercedarios, de los sacerdotes seculares y sobre

todo de los franciscanos, cuyas enseñanzas de "física experimental" merecieron ser condenadas por los inquisidores.

El grupo de los jesuitas está formado principalmente por Agustín Castro, Fabri, Alegre, Abad, Clavijero y Campoy, a quien Maneiro llama el Sócrates de estos innovadores, por haber dirigido sus reuniones en 1748 y haber encauzado las inteligencias hacia la filosofía moderna.[1] Todos ellos participan de las mismas actitudes fundamentales. Desde luego llama la atención que sean antiescolásticos y al mismo tiempo se precien de los triunfos que obtuvieron en la filosofía de las escuelas durante su juventud. Campoy, refiere el biógrafo, "había alcanzado la más alta cumbre de la doctrina peripatética". Admira igualmente que todos se confiesen autodidactos. Están persuadidos de que la razón, por sí misma, habrá de llevarlos a la verdad, con tal de que se liberen de los errores y prejuicios de la escolástica. La suficiencia propia los lleva a convencerse de que la filosofía novohispana ha parado en rutina, que el filósofo de las escuelas es desconocido por quienes se dicen sus discípulos. Para destruir la autoridad en que se asentaba la tradición, recurren a la historia y señalan la diferencia entre el Aristóteles griego y el eterno disputador de sutilezas de los escolásticos, plagado de los errores que con dolo introdujeron los árabes. Por si esto no bastara, todavía repiten, siguiendo a Feijoo, que sus doctrinas, además de expresarse en fórmulas oscuras, son contrarias a la razón y a la experiencia, principalmente en cuestiones científicas.

Frente a una escolástica decadente, que daba excesiva importancia a los temas lógicos y abusaba del argumento de autoridad, los jesuitas apelan a la razón y a la experiencia entendidas a la manera moderna; porque prescinden en alguna forma de las preocupaciones tradicionales, se inclinan a concebir el estudio de la física útil como la verdadera filosofía. Todos reniegan de la autoridad aplicada a la reflexión filosófica o a la ciencia natural, aunque no alcancen a establecer una clara separación entre la física de la naturaleza y la filosofía de la naturaleza. A la manera de los modernos, acuden a las fuentes mismas para interpretarlas, para pensar y razonar sus afirmaciones, aceptando lo que mejor les parece. Desconfían del sistema, al cual consi-

[1] *Vid.* Bernabé Navarro B., *La introducción de la filosofía moderna en México*.

deran una secta que impide la genuina filosofía, y son eclécticos, pues buscan simplemente una verdad abierta, no dogmática.

Sin duda, las columnas del peripato se desquiciaron para aplastar en su nacimiento esta nueva concepción de la filosofía. Casi todos los innovadores sufren desprecios y ataques por su modo de pensar. No es, pues, extraño que se recomienden unos a otros una cierta hipocresía y el uso de palabras antiguas para nombrar los nuevos conceptos. Así dice Alegre a Clavijero: "se alegrará de ver sus ánimos para emprender una carrera tan tímida, que con un poco de hipocresía, así en los principios aristotélicos que añaden o quitan al fondo de la buena física, podrá defender cuanto quisiera". Pero el principio de la modernidad estaba hecho. Con otra idea del saber filosófico, con nuevas inquietudes, los jesuitas muestran la decadencia de las escuelas en cuanto a la lógica, destierran muchas cuestiones inútiles en las otras partes de la filosofía y abren los caminos para la reforma de la inteligencia.

Sin embargo, en conjunto la obra de los jesuitas no destruye la filosofía tradicional, más bien tiende a restaurarla. Estos introductores de las ideas modernas son fundamentalmente tan escolásticos como aquellos a quienes combaten: aceptan los principios y las demostraciones escolásticas, sus fuentes primeras son escolásticas. Sólo en la física son antiescolásticos de verdad y eclécticos verdaderos. Campoy, Castro, Alegre, Abad y Clavijero conocen el pensamiento íntegro de Descartes, Gassendi, Leibniz, Malebranche, Copérnico, Kepler y Newton, así como los tratados de los físicos y científicos contemporáneos. En las cuestiones del alma, de estática y dinámica, de óptica, de anatomía, escogen la opinión que les parece más probable. Y aun aquí, en asuntos físicos, son modernos y a la vez anticuadamente tradicionales. Permanecen en la tesis de la época cuando niegan que la esencia del alma es el pensamiento y que reside en la glándula pineal, cuando afirman que los cielos son de la misma constitución que la tierra, o cuando repudian las formas sustanciales y admiten que los elementos de los cuerpos son los átomos, cuya disposición, figura y movimiento explican la formación de diferentes sustancias. También son modernos porque oponen los experimentos y las concepciones del siglo a las cualidades y virtualidades de la tradición. Hasta se puede aceptar, como índice de modernidad, su esfuerzo por defender a la escolásti-

ca frente a la ciencia, estableciendo la distinción del orden físico y el orden metafísico. Pero sus indecisiones, sus vueltas a lo viejo, que son numerosas, muestran que todavía no llegaban plenamente el espíritu de los nuevos tiempos. Clavijero, por ejemplo, en unos pasajes enseña que, después de las observaciones de los astrónomos modernos y de los experimentos de los físicos, no hay quien defienda el sistema de Ptolomeo frente al de Copérnico, mas en otras partes, debido a la oposición con la Sagrada Escritura, ni siquiera como hipótesis lo admite. Por esta misma razón el grupo de los jesuitas prefiere una actitud práctica: dar a conocer el pensamiento escolástico y el moderno, sin decidirse por ninguno; aceptar el escolástico porque su repulsa implicaría discusiones interminables, inútiles para los fines educativos. Y en el fondo de su antiescolasticismo y su eclecticismo, los innovadores confirman su mentalidad completamente antigua, pues no sólo consideran las dificultades teológicas de algunas doctrinas, sino que recurren a la conveniencia del sentir de la tradición y de la Escritura, y, lo que resulta más grave, aducen por pruebas válidas los motivos de la fe y no los experimentos o la razón.

Las limitaciones de los jesuitas parecen cobrar otro sentido cuando se advierte que sus obras son origen de nacionalidad. Aman entrañablemente a la patria, tanto que, desterrados en Italia, prefieren el pueblo de Tacuba a la culta Roma. Casi todos escriben sobre temas mexicanos, ya con el propósito de mostrar a los detractores la verdad de nuestra historia, ya con el plan de exponer, de manera inobjetable, la capacidad americana para la cultura universal. Aquí está la causa que explica sus desvelos por salvar a la patria de la decadencia, mediante la reforma del método o el magisterio de nuevas doctrinas. Su preocupación es colocar los estudios de México a la altura de los de Europa. A cada paso repiten que la grandeza de la nación requiere el cultivo de las ciencias modernas y el abandono de aquellas actitudes tradicionales que la demoran.

Los jesuitas tienen otro mérito igualmente grande. Además de introductores de la filosofía moderna, además de mexicanos, son humanistas, porque, como dice Gabriel Méndez Plancarte,[2] lo mismo

[2] *Vid*. Gabriel Méndez Plancarte, [comp.], *Humanistas del siglo XVIII*.

afirman los derechos y los valores perdurables del hombre, que descienden al estudio y remedio de sus necesidades concretas. Con ellos el pensamiento antropológico, que parecía haber perdido vigor después del siglo XVI, vuelve a ocupar un primer plano, con la diferencia de que ahora, gracias al influjo de la modernidad, el hombre comienza a ser considerado un fin en sí mismo. Por interés humano buscan en el pasado histórico la grandeza indígena y criolla, hablan nuevamente sobre la codicia de los españoles, escriben contra la injusta esclavitud, establecen la libertad como derecho inviolable y piensan que el pueblo es el sujeto originario de la autoridad. Acerca del problema social de la Nueva España, aconsejan el establecimiento necesario del mestizaje. La misma reforma de los estudios y la nueva idea de la filosofía tienen por objeto crear en el hombre americano una inteligencia que, no mereciendo ya el título de bárbara, lo capacite para lograr su felicidad terrenal.

Fue conveniente referirse a la introducción de la filosofía moderna, pues sólo así resulta comprensible el medio histórico en que se desarrolla un pensamiento más avanzado, desprendido ya de las trabas escolásticas, que denominamos Ilustración mexicana. La etapa de iniciación, que los jesuitas ejemplifican, contiene ya los principales temas o la mayoría de las preocupaciones de tiempos distintos. Y en verdad, frente a estos filósofos sistemáticos, autores de obras escritas en lengua latina, dedicados al magisterio, existen otros que, despreciando o haciendo a un lado la tradición escolástica, son filósofos sin sistema; algunos enseñan filosofía y casi todos son científicos, matemáticos, mineralogistas, botánicos, físicos, anatomistas y observadores de fenómenos con aceptación en las academias europeas, o inventores de instrumentos técnicos. Preocupados por la utilidad y no por la metafísica, escriben en español mediante formas dirigidas al gran público, como son los ensayos, las conversaciones, el diálogo, el artículo, la publicación periódica que vuela a todas partes en entregas sucesivas y habla acerca de las materias más diversas. Enciclopedistas en la acepción etimológica del término. Los nombres centrales —entre los que cabe citar a Gamarra, por el tiempo y las ideas— son Bartolache, Mociño, Morel, Velázquez Cárdenas, Gama, Velázquez de León, Andrés del Río, Agustín de la Rotea, Valdés, Alzate e Hidalgo. Con ellos el pensamiento mexicano conoce la filo-

sofía moderna sin el hiato de una generación, cosa que no puede decirse de los anteriores.

La finalidad del presente estudio reside en el intento de mostrar que los pensadores y científicos antedichos son filósofos, porque tratan de manera expresa temas filosóficos o porque su actitud, su visión del mundo y sus ideas deben aceptarse por filosóficas, de acuerdo con el concepto de filosofía que difundió el siglo XVIII. También se pretende dejar establecido que gracias a ellos participamos de las luces ilustradas, pues su actividad corresponde en el tiempo a la Ilustración y, lo que viene a ser decisivo, difunden la modernidad y hacen suyas las tesis fundamentales de ese periodo. Ya Samuel Ramos consideró que los sabios y propagandistas de la ciencia formaron "nuestra época de la Ilustración";[3] el propio Gabriel Méndez Plancarte, que juzga a Hidalgo sólo un restaurador de las escuelas, dice lo siguiente: "creo poder afirmar que nuestra renovación filosófico-científico-literaria de la segunda mitad del XVIII [...] tiene indudables puntos de coincidencia y contacto con el espíritu de la Ilustración".[4] Queremos ahora indicar el hecho de su existencia, las cuestiones que planteó, las doctrinas que sostuvo y el significado histórico que ha de dársele.

La primera, por más evidente, característica del grupo de sabios es la firme voluntad de levantar la inteligencia novohispana de su letargo tradicional. Un programa que habían empezado ciertamente los jesuitas y los franciscanos, pero que ellos completan y llevan a términos más amplios. La actitud es radical. No sólo hablan de un nuevo método para los estudios, gritan en los tonos posibles la abolición de los vicios escolásticos y recomiendan la enseñanza de las ciencias, sino que realizan una gran campaña por librarse de la tradición y de toda autoridad. Son, pues, antiaristotélicos y antiescolásticos. Representan por esto mismo el primer esfuerzo continuado, tenaz, y de un profundo sentido humano, por combatir los errores, por arrebatar a los hombres de los prejuicios representados en la mentalidad escolástica que invadía todas las conciencias.

Quedamos así vinculados a la lucha contra los ídolos que está en el proceso de la modernidad. La acción liberadora no queda restringida

[3] Samuel Ramos, *Historia de la filosofía en México*, p. 90.

[4] Gabriel Méndez Plancarte, *Hidalgo, reformador intelectual*, p. 26.

al campo filosófico, se extiende a todos los órdenes de la vida. Domina en sus escritos el afán de reformar la mentalidad completa de los novohispanos, desde el aula hasta la concepción del hombre de la calle, fundando otra vez todas las ideas en conocimientos incuestionables, respaldados en los hechos de la experiencia o en las comprobaciones científicas. Para pensar de este modo establecen desde luego los derechos de la razón, la libertad de pensamiento y, después, la imperiosa necesidad de reeducar con la cultura de las luces, de las buenas letras, del buen gusto. Según ellos, el pasado no debe existir porque no le asiste razón alguna en el siglo de las verdaderas luces.

En general, se tiene a los hombres de la segunda mitad del XVIII por científicos exclusivamente, y entonces, como sucede con Alzate, su ciencia resulta defectuosa. En realidad ellos mismos desean ser considerados investigadores y descubridores, pero su misión histórica consistió en ilustrar en todo género de materias. Hayan encontrado o no verdades nuevas, su mérito es haber proporcionado a su época la cosmovisión del siglo, que era científica y enciclopédica. No se trataba, en efecto, de crear, sino de conocer la nueva sabiduría y de naturalizarla entre las inteligencias que ignoraban los frutos de la razón. Como alcanzaron su propósito puede llamárseles defensores de la ciencia, pero son algo más: filósofos que destruyen el orden antiguo con las ideas de la modernidad. Cuando desconocen su propio pasado por escolástico, están confirmando su decisión de no ser arcaicos y de ser modernos, ser hombres de su tiempo, dispuestos a responder a las inquietudes del siglo. Se comprenden así las razones que los llevaron a repetir que aquellos que permanecían ignorantes de las ideas modernas no sólo volvían imposible la grandeza nacional, sino que rebajaban la condición humana. El triunfo de las luces significa para ellos la salvación de la historia novohispana, y también de la naturaleza humana. No conciben, ni pueden concebir, una existencia desprovista de ilustración. Poseer luces equivale a tener cultura moderna y, con ella, la índole de ser hombres. Por esto no pudieron soportar que los viajeros europeos los juzgasen incultos y se entregaron apasionadamente a comprobar la grandeza nacional. Por lo mismo negaron a su propio pasado el derecho de existir. Los escritos dejan la convicción de que el mundo tradicional carece de razón, es decir, que está por debajo de lo humano.

Las luces, a las que se refieren una y otra vez los pensadores nuestros, son las propias del siglo de la Ilustración. Las polémicas contra la tradición y la autoridad son apenas el lado exterior de su obra. Más importante ha de considerarse las ideas con que ilustran, así como la creación de un clima espiritual que se conforma a los sucesos de la culta Europa y que puede, sin reticencia alguna, recibir el nombre de racionalista. Sobre este punto no hay cautela o limitaciones: la razón que tratan de imponer lo abarca todo. Filosofía, ciencia, literatura, arte, teatro, agricultura, mineralogía, el propio saber teológico y la vida completa del novohispano deben ya regirse por el buen método y el gusto moderno. Ésta es la causa por la cual los ilustrados establecen, al menos, los principios de una renovación completa. No sólo abjuran de las formas sustanciales, de los abusos lógicos, de las especulaciones metafísicas o de la ciencia arcaica, lo que significa un avance, sino consideran a la razón como criterio y juez supremo de la verdad, de cualquier verdad. Establecen por eso una razón que se basta a sí misma. Y esta suficiencia los llevó a crear la autonomía de la filosofía, no en el sentido de que olvidara los temas religiosos, sino en el de la independencia de la teología o sus criterios. Hay ciertamente en su cosmovisión numerosas estructuras tradicionales, implícitas unas, manifiestas otras, pero resulta que ellas mismas son explicadas desde las actitudes modernas y hasta son recogidas del dominio escolástico con el argumento, muy moderno, de que permanecerán a salvo del desprestigio o de una falsa interpretación.

Estando así las cosas, no puede dudarse que los autores de la segunda mitad del XVIII pertenecen al siglo filosófico y racionalista. Sus escritos significan el mejor tributo que la mente colonial rindió a la razón; también demuestran la victoria de la ciencia y la filosofía modernas sobre las doctrinas escolásticas, cualquiera que fuese el campo de aplicación. Ha de reconocerse, sin embargo, que en ninguna parte existe un desarrollo sistemático de la naturaleza, características y alcance de la razón. Ni siquiera un lector cuidadoso advertirá en los ilustrados la voluntad de justificar, de algún modo, la mentalidad nueva que los lleva a cambiar el mundo tradicional. La razón es un hecho universal que no necesita prueba. Sus virtudes no son cuestionables y se ponen al descubierto cuando los hombres conocen los frutos, los resultados, los beneficios. En múltiples ocasiones,

con cierta desesperación ante la ceguera de los tradicionalistas, se refieren a la existencia de las luces, señalan los adelantos de Europa, y con tal procedimiento indican que ellos están obligados a aceptar el progreso y que los novohispanos, para no merecer el título de ignorantes, no deben quedarse atrás. No conciben cómo los amantes de la filosofía peripatética desconocen a una razón que resulta evidente con sólo ejercitarla.

El racionalismo de los ilustrados, pues, habrá que considerarlo, y a veces percibirlo, en vías de hecho. Cuando se aplican a destruir el pasado o cuando enseñan cuál debe ser el presente y el futuro, dejan establecida la naturaleza de la razón. Lo mismo sucede a propósito de las materias botánicas, médicas, cronológicas, matemáticas, filosóficas. En general, los numerosos y variados temas —que introducen para sustituir la mentalidad escolástica por la moderna— son documentos abundantes para probar la existencia de la razón ilustrada en la segunda mitad del siglo XVIII. Por nuestra parte, tenemos la convicción de que la obra científica, los ataques demoledores a la tradición, el recurso a la experiencia, significan sólo una cosa: la asimilación plena del espíritu y las ideas principales del siglo, tal como era posible que lo hicieran inteligencias de índole religiosa, acuciadas por la inminencia de los tiempos modernos y por el atraso colonial. Aún más: la reflexión sobre los textos ha dejado en nuestro ánimo la seguridad de que el verdadero —y por eso el único— significado histórico de esos pensadores es el de pertenecer a la Ilustración. Podrán establecerse muchas salvedades, y las limitaciones (ya de doctrina, ya de aplicación, ya de conocimiento) serán dignas de considerarse; pero es cierto que el siglo XVIII no se comprenderá desde otras perspectivas.

Por lo demás, para entender este fenómeno del pensamiento mexicano, es preciso recordar que la época se caracteriza por no ser sistemática. Más que una filosofía estricta, la Ilustración europea es un movimiento espiritual, cuya fuerza reside en haber divulgado las ideas de Bacon, Hobbes, Descartes, Locke, Hume, Bayle, Leibniz, y crear así una nueva actitud frente a la ciencia, las artes, las letras y la vida práctica. Similar resulta la empresa de los pensadores nuestros. Ellos machacan una y otra vez las mismas doctrinas, las mismas inclinaciones a la ciencia y a la razón del siglo; penosamente naturalizan, por

así decir, las conquistas del hombre moderno. No tuvieron descanso para componer sus pensamientos y, autodidactos en medio de la enseñanza tradicional, carecieron también de las escuelas que proporcionan principios o esquemas orgánicos. Pero si estas circunstancias resultan desfavorables en el orden de la teoría, hacen posible la difusión de todo género de materias, que es el principal propósito de sus obras. Puede por eso afirmarse que, guardadas las proporciones, los periódicos de Alzate, Bartolache y Valdés tienen una misión parecida a la que desempeñaron el *Diccionario histórico y crítico* de Bayle, el *Teatro crítico universal* de Feijoo y la *Enciclopedia o Diccionario razonado* que editan Diderot y D'Alembert. Así como las obras anteriores significan históricamente la introducción y desarrollo de las ideas modernas que habían penetrado sensiblemente en la mayor parte de Europa, así las publicaciones mexicanas fueron hechas para divulgar con mayor eficacia las ciencias útiles, la crítica de los errores, la nueva filosofía.

Naturalmente que la tarea de los ilustrados fue ardua. Tanto modernos como antiguos se entregan a contiendas sin cuartel, usando en ocasiones armas que nada tenían de académicas. Porque no se trataba de una simple pasión o de un interés personal: en el juicio se decidía un nuevo significado de la verdad, una inteligencia autónoma y otra idea del mundo. Unos exigen el apego a las costumbres de los mayores; otros quieren asegurar los derechos de pensamiento y constituir una cultura en donde la religión, el hombre, la vida entera, sean esclarecidos por la luz de la razón. Sabemos por la historia mexicana moderna, que principia en la segunda mitad del siglo XVIII, quiénes fueron los vencedores: aquellos que modificaron la estructura mental del novohispano y crearon el medio propicio para la independencia política. Esto no significa que atribuyamos a la Ilustración una mayor influencia de la que tuvo. El establecimiento de las luces, por su propia naturaleza, sólo podía darse dentro de la aristocracia de la inteligencia. Si sucede así en países como Francia, más debió acontecer en la tradicionalista Nueva España. El grupo de ilustrados forma una comunidad separada del mundo que va a destruirse. Por mucho que la acción del grupo tendiese a poner la novísima cultura al servicio del país, por mucho que se esforzase en ilustrar a los campesinos, a los mineros, a los doctores, a la gente de todas las activida-

des, las luces permanecieron alejadas del pueblo, el cual, como describió perfectamente Feijoo, tenía gustos y conocimientos antiguos que no eran fáciles de borrar por haber echado raíces en la misma índole humana.

¿Cómo surge la Ilustración entre nosotros? Es indudable que la introducción y asentamiento de las ideas modernas deben mucho a la política progresista de los Borbones, particularmente a las reformas y orientaciones liberales de Carlos III. En esta época el pensamiento moderno, principalmente francés, llega a España y sus colonias. El Estado se convierte en protector de las artes y las ciencias, crea institutos, organiza expediciones científicas, ordena el cultivo de la ciencia útil y prescribe la enseñanza de la filosofía moderna. De otro modo no podría entenderse la apertura de la conciencia colonial y tampoco la libertad que gozaron los pensadores, tanto para recibir como para expresar la filosofía más reciente. Pero no basta recurrir a este hecho que, considerado solo, es una causa meramente exterior de la renovación. La modernidad nuestra tiene sus raíces en la vida misma de la inteligencia. Los jesuitas representan un logro considerable en el proceso, mas su influjo ha sido exagerado, por lo cual se olvida que también los franciscanos, los mercedarios, los sacerdotes seculares, participaban activamente de las nuevas preocupaciones. En verdad el despotismo ilustrado no principia a mediados del siglo, ni tampoco el magisterio de Feijoo ni el conocimiento de los eclécticos españoles como Tosca o Losada, ni la noticia de la buena literatura. ¿Se aceptará acaso que las enseñanzas de sor Juana y de Sigüenza hayan carecido de seguidores y que, de improviso, surgieran en el año 1748 las ideas modernas con los jesuitas? Hay presunciones fundadas para pensar que a mediados del siglo XVIII estaba extendido en la Nueva España el clima espiritual que habría de llevar a la Ilustración. Se comprende así por qué, antes de 1760, las columnas del peripato despidieron del Seminario Tridentino a Bartolache, por haber presentado un acto teológico con un criterio opuesto a la costumbre. En 1769 el mismo Bartolache enseña a los estudiantes de la Universidad sus *Lecciones matemáticas*, que constituyen un tratado del método filosófico, tan moderno que no se compara a los textos de los jesuitas. Además, Alzate publica su primer periódico, el *Diario Literario de México*, durante los días tempranos de 1768.

Datos que cobran sentido cuando se advierte que no existe evolución en el pensamiento de estos autores, pues las tesis fundamentales están expuestas de una vez, igual que sucediera con Feijoo treinta y cinco años atrás. La Ilustración, pues, debe ser explicada primeramente como el resultado de un movimiento natural del espíritu que se rebeló contra las sutilezas, la autoridad, las verdades perfectas, las ideas arcaicas. No tiene origen en la escolástica sino de una manera negativa, en cuanto es la filosofía inaceptable que esclarece, gracias a su resistencia, las concepciones de los ilustrados.

A esta renovación interior habrá que añadir el proceso de acercamiento a la filosofía y las ciencias modernas, sin las cuales todos los esfuerzos hubieran sido inútiles. Todos los ilustrados recurren constantemente a la ciencia de la época y, lo que es más decisivo, contraponen la cultura reciente, que les llegaba de Europa, a las doctrinas de la tradición. Por eso el lector no se extraña de la coincidencia ideológica entre los escritos de Alzate o Bartolache y los criterios dominantes del siglo. En cambio, pasará muchas hojas antes de conocer qué autores y qué doctrinas de la modernidad son asimiladas aquí. Señalar las influencias que recibieron los pensadores del XVIII es cosa fácil y a la vez difícil. Se percibe desde luego una influencia considerable de Bacon, Bayle, Descartes, Locke, Leibniz, Wolf, Copérnico, Gassendi, Feijoo. Pero, con excepción de Bartolache, en cuyas *Lecciones matemáticas* anuncia las doctrinas de Descartes, Leibniz y Wolf, no es posible reconocer el origen de las ideas que utilizan para instaurar entre nosotros el mundo moderno, pues reciben en tromba todas las novedades y, la mayoría de las veces, la asimilación de los grandes autores se hace mediante tratadistas secundarios y aun divulgadores, muy estimados entonces. Los diccionarios, las actas, las memorias, los periódicos, forman el principal alimento de aquellos hombres ávidos de saber, dispuestos a derramar la sabiduría en los problemas de la existencia cotidiana. Por lo demás, en parte porque lo exigían las circunstancias, en parte porque el espíritu del tiempo así era, no adoptan un sistema o un conjunto armónico de tesis. Les interesan solamente las actitudes modernas: la crítica al pasado, la autonomía de la razón, la libertad de pensamiento, la tolerancia ideológica, las noticias científicas, el provecho de la técnica, la ciencia útil, la lucha por la felicidad. Y las toman o las reciben de las obras

que pueden tener a su alcance. Como no pretenden crear una filosofía sino establecer en la Nueva España la inteligencia filosófica, las fuentes pasan a segundo término. Sus autoridades son aquellas en donde sopla el hálito moderno, aunque sean herejes, y también las que, sin dejar de ser cristianas, niegan la tradición y pugnan por modernizar las instituciones y la vida en general. Tal vez Feijoo, que desempeña durante el siglo un magisterio universal, merezca un lugar distinguido al hacer estas consideraciones, porque no existe doctrina suya que sea olvidada. El propio Bartolache, tan consciente de su originalidad, carece de escrúpulos para transcribir razones y párrafos enteros del monje benedictino, sin manifestar la procedencia.

Y así, nutriéndose de cuanto papel llegaba a la Nueva España, los ilustrados mexicanos dieron una gran zancada para emparejarse con el ritmo de la modernidad. En Europa hay un proceso paulatino que va del Renacimiento al siglo XVIII, en el cual existe ya una mentalidad racionalista. Entre nosotros, salvado el curso que se inicia con Sigüenza, no hubo en verdad un proceso que allanara el camino a la soberanía de la razón, destruyendo las viejas autoridades. Por eso es verdadero decir que los ilustrados alcanzaron al mismo tiempo las dos fases del espíritu moderno. La Ilustración mexicana viene a ser como una sorpresa en la historia, producida por la voluntad de un grupo de pensadores. No está ligada de manera directa a los problemas de la Reforma y, en cambio, restaura las cuestiones renacentistas, tanto las europeas como las mexicanas, por lo cual posee un sello completamente latino: la religión católica permanece, por debajo de las manifestaciones de la razón, como un factor real; los ilustrados desarrollan más bien los principios franceses y no los de Alemania o Inglaterra.

Por lo tanto, al hablar de Ilustración mexicana no se pretende decir que México haya creado, desde sus principios, una filosofía ilustrada, ni que nuestro racionalismo sea una mera importación europea. El movimiento del siglo XVIII conjuga los orígenes propios con los extraños. Por Ilustración mexicana se entiende simplemente la filosofía representativa de la Nueva España durante el siglo XVIII, o mejor, las corrientes filosóficas, los más destacados filósofos y sus doctrinas, las modalidades que las ideas europeas adquieren en las postrimerías de la Colonia, ya sea por voluntad de los filósofos nues-

tros, ya por consecuencia de las virtudes propias del pensamiento asimilado.

La originalidad de una filosofía semejante es teóricamente mínima, si debe expresarse en filosofemas abstractos, pero aparece valiosa cuando se considera su función histórica. Lo nuevo no reside en las notas generales o en ser racionalista y enciclopédica, pues se ajusta a los siglos XVII y XVIII; está más bien en la manera como los ilustrados aplicaron los principios, no menos que en las modificaciones que la realidad propia hizo a las ideas. Desde este punto de vista, conviene decir que mediante las luces los mexicanos hicieron una revaloración de sí mismos, de sus potencialidades históricas y, por ese hecho, contribuyeron teóricamente a las doctrinas originales, sólo que este legado pareció perderse debido a las guerras insurgentes y a la impotencia económica.

Resta todavía explicar en qué sentido se habla de Ilustración y cómo, al hacerlo, no trasladamos arbitrariamente las categorías filosóficas que los europeos han inventado para referirse a sus propias expresiones. Por lo pronto, no existe el propósito de considerar las ideas mexicanas una imitación, lógica o irreflexiva, de doctrinas ajenas. Al contrario, todo el intento de los estudios presentados consiste en buscar lo mexicano y, en consecuencia, las formas nacionales y los conceptos que respondan a la realidad histórica de la segunda mitad del siglo XVIII. Fundan este proceder razones de diversa índole, deducidas de los mismos autores. Una es que el pensamiento colonial se renueva con las ideas y actitudes que prevalecían en Europa, pero proyectándose desde la tradición, los problemas y las necesidades propias. Otra consiste en que los ilustrados no introducen el sistema o las teorías de un filósofo, sino las tesis fundamentales de un movimiento que era patrimonio del hombre. Se reconoce una tercera al ver que no pretenden contribuir a las luces con creaciones originales, sino aplicar la nueva cosmovisión a las circunstancias mexicanas, con el objeto de salvarlas del atraso mediante la modernización. En fin, es manifiesto que aceptan el acervo cultural europeo como una heredad, de la que pueden lícitamente disponer por el simple hecho de ser humanos. Actúan de lo nacional a lo universal y de lo universal a lo nacional con tanta naturalidad que ni siquiera se preguntan por la justificación de su conducta. Simplemente usan la cultura

de la época, y ésta es ilustrada. Alzate, por ejemplo, exige ser tenido por español, pero también establece el derecho de "que nos valgamos de lo bueno que produjeron las otras naciones", pues "las ciencias no afectan patria, las naciones cambian sus conocimientos, y ésta es la práctica de todos los tiempos".[5] Por eso los filósofos, que a los amantes de la tradición parecían extranjerizantes, son en verdad nacionalizantes y lo trasladado, lejos de ser el fruto de un proceso mimético, se torna en vida propia, en pensamiento que les pertenece sin sospecha alguna. ¿Por qué entonces no emplear las palabras *filosofía de la Ilustración en México*? ¿Por qué encerrarnos dentro de los límites nacionales y temer al nombre consagrado en otras latitudes? Tendríamos que sostener que somos ajenos a lo universal o que las fronteras espirituales se acaban en las orillas del país.

Estamos, pues, en aptitud de señalar cómo la filosofía universal se vuelve mexicana por la interpretación, las modificaciones teóricas y la aplicación que hombres mexicanos hacen de ella a la realidad patria. El objetivo es comprender nuestra filosofía: la propia de acuerdo con las características de la segunda mitad del siglo XVIII y con los postulados del racionalismo europeo. Cabe advertir, sin embargo, que se encontrará la tendencia a generalizar los sucesos de la Nueva España para toda Hispanoamérica y aun a los otros pueblos de habla española. Nos ha llevado a ello la convicción de que los movimientos son paralelos. En efecto, las consideraciones sobre la obra de Feijoo, algunas noticias sobre la situación de los otros países, así como los estudios de Yáñez, Gaos y Zea que tratan el tema, prueban la razón de esta actitud que, por lo demás, no resulta extraña a los pensadores ilustrados. Ellos se saben americanos y luchan por establecer las luces en América. Durante esos tiempos hubo una idea bastante clara de la unidad que formaban los pueblos de habla española.

Tal es la Ilustración mexicana expuesta en las páginas que siguen. La consideramos como un movimiento próximo a las preocupaciones actuales porque responde a las ideas de la cultura contemporánea y porque significa el ingreso de México en la modernidad. Siguiendo el método de la comprensión histórica, nos proponemos deliberada-

[5] José Antonio Alzate y Ramírez, *Gacetas de literatura de México*, t. IV, p. 101. (*Vid. infra*, n. 6.)

mente mostrar las doctrinas y las actitudes de esta modernidad que corta de raíz toda dependencia del tradicionalismo. Estudiamos por eso a los autores en sí mismos, no en relación con el pasado, y ello con el ánimo de descubrir el hecho positivo de su pensamiento. Como la atención se dirige a lo nuevo, en pocas ocasiones se alude a la continuación de la temática tradicional o al equilibrio entre lo arcaico y lo moderno.

Con este propósito se consideraron las siguientes obras: *Lecciones matemáticas* (1769) y *Mercurio Volante* (1772) de Bartolache; *Diario Literario de México* (1768), *Asuntos Varios sobre Ciencias y Artes* (1772), *Observaciones sobre la Física, Historia Natural y Artes Útiles* (1787), y *Gaceta de Literatura de México* (1790) de Alzate;[6] *Gazeta de México* (1784) de Manuel Antonio Valdés;[7] *Disertación sobre el verdadero método de estudiar teología escolástica* (1784) de Hidalgo;[8] *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España* (1811) de Humboldt. Las *Lecciones* y la *Disertación* son pequeños tratados; el *Ensayo* es obra voluminosa; los demás títulos corresponden a publicaciones periódicas que refieren las más variadas materias y se dirigen a toda clase de lectores. A pesar de su distinta forma, las fuentes constituyen una unidad ideológica, pues o desarrollan los mismos principios o la cosmovisión de una esclarece las afirmaciones de otra, lo que indudablemente es útil para demostrar la existencia de la Ilustración mexicana.

Debe advertirse también que entre los documentos utilizados no hay libros que sólo traten cuestiones filosóficas, en el sentido usual de la palabra, como los *Elementos de filosofía moderna* de Gamarra.

[6] En la edición impresa en México por Felipe de Zúñiga y Ontiveros, el t. I corresponde a 1790; los tt. II y III comprenden los años 1791, 1792 y 1793. En este estudio se utilizó la edición realizada en el Hospital de San Pedro, en Puebla, el año 1831 y que lleva el título de *Gacetas de literatura de México*. Se compone de cuatro tomos: los tres primeros contienen la *Gaceta de Literatura*, y el cuarto, el *Diario Literario*, los *Asuntos Varios* y las *Observaciones*. Cuando se citen estos últimos periódicos se hará referencia al tomo cuarto.

[7] Aparecieron dieciocho tomos, nueve de los cuales corresponden al siglo XVIII.

[8] Miguel Hidalgo, *Disertación sobre el verdadero método de estudiar teología escolástica*. Valladolid, [s. e.], 1784. (*N. b.* En la presente obra se utilizó la edición de Gabriel Méndez Plancarte publicada en *Ábside* el 1 de septiembre de 1940.)

Cuando se haga la investigación total sobre la segunda mitad del siglo XVIII, será necesario utilizar los textos y otras fuentes no manejadas aquí. Por ahora, en un primer acercamiento a la Ilustración y su problemática, los periódicos bastan para proporcionar con claridad las direcciones, las actitudes, los criterios propios de la época, debido a que son menos conservadores, más libres del pasado y más abiertos a las novedades. Por lo demás, compensan la falta de influencia fija con el número de lectores y, sobre todo, con el gran intervalo que abarcan: de 1768, en que Alzate principia su tarea de escritor público, a 1808, en que desaparece la *Gazeta de México*, el periódico del despotismo ilustrado cuya lectura no adelantaremos más allá del XVIII por considerar que ya existen entonces las manifestaciones de la etapa política de la Ilustración, pues nuestros estudios se limitan a señalar las ideas de liberación intelectual y no las luchas por la emancipación política, aun cuando sean dos movimientos que se influyen mutuamente.

A las limitaciones anteriores habrá que añadir otra. Incapacitados para presentar una visión de conjunto, hicimos una serie de monografías, cada una de las cuales es un acercamiento al tema de la Ilustración en México. A propósito de Alzate y Bartolache, del método matemático y de la teología, de la cultura o de las influencias recibidas, se considera la situación general, de modo que los pensadores no están vistos en su significación individual, sino como una expresión, todo lo fragmentaria que sea, de un movimiento espiritual común. Y pueden aparecer formando una unidad histórica porque predican las mismas enseñanzas fundamentales y son hijos de una época preocupada, no por los filosofemas y los sistemas abstractos, sino por las ideas, las convicciones, la cosmovisión propia de los novísimos tiempos de las luces.

Así, queda en sus justos límites la finalidad de este trabajo. No comprende ni todos lo autores ni todas las obras; está compuesto, más bien, con estudios que tratan de establecer el criterio para investigar la Ilustración en México y, al mismo tiempo, adquirir el conocimiento de sus verdaderas cuestiones y problemas. En realidad, cada asunto merecería una consideración aparte. Sin embargo, tenemos la seguridad de que se ha logrado la pretensión de mostrar que existe una filosofía en las fuentes utilizadas, cómo debe buscarse y cuáles

son sus principios. Pensamos que el numeroso material del siglo adquiere, con las perspectivas aquí expuestas, una significación nueva.

Al presentar estas reflexiones sobre la filosofía de la Ilustración en México, quiero hacer memoria de quienes, ya con su enseñanza, ya con sus cuidados, han orientado mi vocación hacia la cultura mexicana: Gabriel Méndez Plancarte, Samuel Ramos, Agustín Yáñez y Francisco Larroyo. Nombro también al doctor José Gaos, cuyo magisterio fue tan definitivo que no alcanzo a separar sus ideas de las mías.

Las ideas filosóficas de Alzate

En la tradicional Nueva España, durante el siglo XVIII, todos los pensadores con nuevas preocupaciones escriben incitados por el porvenir de la patria y por el ansia de manifestar sus glorias a los países cultos del orbe, entonces Europa. Entre ellos sobresale Alzate por una pertinaz voluntad que, pese a dificultades económicas, gubernamentales e ideológicas, lo sostiene en su afán de ilustrar a los nacionales con las mismas luces que guiaban a los europeos hacia una vida mejor y más feliz. Alzate es el que publica en América el primer diario literario y crítico —el *Diario Literario*—, cuya intención expresa es despertar la conciencia aletargada en los ergotismos formales de una escolástica en decadencia. Alzate es, también, el único en la América colonial que sostiene, de su propio peculio y padeciendo incomprensiones, una actividad literaria en provecho del público, que principia en 1768 y llega a su fin en 1795, cuatro años antes de su muerte, y cuando ya el pensamiento y la libertad parecían declinar en la Colonia. Sus ideas, su vida toda, son cabalmente características de la lucha entre la escolástica y la filosofía moderna, entre lo antiguo y lo nuevo, que llena la segunda mitad del siglo XVIII mexicano y, en general, hispanoamericano, para no recordar a España. Pareciera que el inquieto pariente de sor Juana estaba destinado a ocupar el sitial de la cultura mexicana, vacante por la expulsión de los jesuitas en 1767, no menos que a proporcionar la continuidad ideológica del siglo en el que la crisis espiritual desemboca, con la Independencia, en la crisis política. La constante predicación de las ideas modernas, según muestran sus escritos, es un medio para impulsar de una manera definitiva el desarrollo cultural de la patria. Quizá por estas y otras cosas el movimiento moderno y sus consecuencias reconocen su mejor exponente en don José Antonio Alzate y Ramírez.

Tal, como es bien sabido, es lo que todas las generaciones, incluso la nuestra, han visto en la obra de Alzate. Queremos, revisando sus ideas centrales, preguntar por el sentido de su importancia, por qué fue y ha sido el pensador representativo de nuestro Siglo de las Luces. ¿Existe acaso, para los súbditos de España, aprendices de una filosofía decadente, un mensaje nuevo, que justifique el juicio de la historia, en el *Diario Literario*, en los *Asuntos Varios*, en las *Observaciones* y en la *Gaceta de Literatura*?

Las razones de la nueva actitud

La respuesta que justificará o no esta imagen transmitida, indicando su influencia en la crisis de la cultura, su tradicionalismo o su modernidad, está condicionada por una comprensión de lo que la obra significa para los ideales tanto del mismo Alzate como de los contemporáneos. Ideas, soluciones, problemas, preocupaciones, rebeldías, noticias científicas, remedios útiles, que aparentemente nada dicen a nuestra conciencia, interesaban sobremanera, positiva o negativamente, a los hombres del siglo XVIII. Desplazamos así el problema de si son verdaderos o falsos los datos científicos, filosóficos, antropológicos, las preocupaciones sociales, las disputas sobre el malacate, las observaciones sobre la aurora boreal, el estudio sobre la transmigración de las golondrinas, los pintorescos diálogos entre modernos y tradicionalistas, el desprecio sistemático de la lógica formalista o de la metafísica sutil. Al historiador como tal, importa que Alzate haya dicho todo esto, y más, con un significado para él mismo y para su tiempo.

Alzate, al igual que todos los pensadores filósofos del Siglo de las Luces, tiene conciencia de las razones por las cuales se decide a consagrarse autor público y las repite insistentemente, como si dudara de su vocación o quisiera convencer a sus lectores, cada vez, por cierto, menos incrédulos. "¿Es posible —se pregunta— que en un reino tan abundante en sabios, en un país en que la naturaleza se ha mostrado tan pródiga en sus producciones, se carezca de escritos periódicos", cuando son tan abundantes en la culta Europa?;[1] la grandeza

[1] José Antonio Alzate y Ramírez, "Asuntos Varios...", en *Gacetas de literatura de México*, t. IV, pról.

material de las tierras y el esplendor de las ciudades, así como el valor de los genios, exige que la metrópoli del Nuevo Mundo se vea honrada con una publicación periódica, que con lustre manifieste a propios y extraños las producciones patrias, los adelantos de las ciencias, y ensaye aplicaciones de los conocimientos europeos a las necesidades americanas. No será, en modo alguno, una revista de acontecimientos sin vida, sino, ante todo, un grito de alerta para señalar la riqueza científica de los europeos y la pobreza de los americanos. "¿Habrá quien se atreva a negar que las ciencias en los últimos años del siglo pasado y en lo que corre del nuestro, siglo verdaderamente de las luces, han tomado otro semblante?" El método de los geómetras, las observaciones continuas, el uso de instrumentos exactos, les han señalado caminos seguros. La educación, la poesía, la retórica, cultivan con fruto nuevos métodos. Sin embargo, los habitantes de la Nueva España, en contraste con la riqueza de su nación y el ingenio natural de sus raros talentos, sufren pobreza en el conocimiento de la matemática, de la química, de la anatomía, de la medicina, de la botánica, de la geología, de la teología, de los cánones, de la filosofía, y están por esto privados de los descubrimientos útiles que van haciendo más feliz, más cómoda, la vida terrenal.[2]

Esta toma de conciencia explica las publicaciones de Alzate y lo convierte, al mismo tiempo, en un revolucionario de la mentalidad de su época. El conocimiento de la capacidad del genio americano, junto con el de la grandeza material, hacen posible la asimilación de las ideas más avanzadas de Europa sin caer en un complejo de inferioridad, antes bien, volviendo plenamente consciente el ser mexicano y americano, no sólo como algo potencial y capaz, sino como algo ya constituido y dotado de cualidades excepcionales que le permiten seguir el ritmo de una vida culta y aun adelantar a los europeos. La presencia de Europa es, con todo, un tormento que fustiga su pluma, tanto más cuanto conoce el arraigo de la filosofía o, en general, de la mentalidad tradicional. El atraso cultural pone en peligro el destino mismo de la inteligencia en América, como si los americanos fuesen, al decir de los extranjeros, de ingenio inferior, bárbaro e incapacitado para el cultivo de las ciencias. El mayor ultraje que la nación

[2] *Idem.*

puede recibir de los extraños es el juicio justificado sobre la ignorancia en las ciencias. Todas éstas, además de la inclinación natural, fueron razones suficientes para que las ciencias naturales y las matemáticas estuviesen dentro de sus estudios favoritos, hasta el punto de gastar su patrimonio —dice el primer biógrafo— en libros, en instrumentos, y en hacer circular sus escritos, vehículos fáciles para que las ciencias se propagaran, se fomentaran las industrias, floreciera la agricultura y nacieran o se perfeccionaran las artes.[3] Su obra entera fue, por esto, un grito desesperado con el cual se convence, y quiere convencer a los nacionales, de la imposibilidad de que la patria siga sufriendo "aquella filosofía que tanto tiempo ha prevalecido en las escuelas, con grave detrimento con respecto a la utilidad pública y con el vilipendio con que nos tratan los extranjeros, llamándonos ignorantes".[4]

Explicación y razón contra la decadencia

Para salvar a la patria de una decadencia bochornosa, Alzate se rebela contra la filosofía escolástica y su predomino en la cultura nacional. "Una filosofía —dice— que el tiempo y la preocupación tenían reconocida como infalible, como la base que debía dirigirnos en todas nuestras acciones, en todos nuestros pensamientos".[5] Da principio a la reforma por el año 1768, señalando los mismos vicios que habían criticado los modernos en Europa, y en España habían hecho notar, entre otros, Zapata y el gran Feijoo, y cuando ya, en la Nueva España, los franciscanos, Eguiara, los jesuitas y Bartolache habían predicado la reforma en el orden de las ciencias, concebidas por el Siglo de las Luces como el objeto principal de la filosofía o como la filosofía misma. Las disquisiciones, las sutilezas, las abstracciones, el largo aprendizaje de la dialéctica, el argumento de autoridad, el abuso de los sofismas, los dictados, los textos de memoria, las dispu-

[3] Manuel Antonio Valdés, *Gazeta de México*, 4 de marzo, 1799.

[4] J. A. Alzate y Ramírez, "Gaceta de Literatura...", en *Gacetas de literatura de México*, t. I, p. 16.

[5] *Ibid.*, p. 406.

tas interminables, en las que el mejor filósofo es aquel que pronuncia un estentóreo *ergo*, cuya resonancia no puede ser superada por el adversario, son considerados ampliamente en todos los escritos como vaguedades, que a nada conducen y obligan a vivir en la ignorancia, en una "sabiduría aparente", según Feijoo, a los que desperdician el tiempo precioso de su juventud en ellas. Ni siquiera conocen el patrimonio de los antepasados de una manera directa, sino en comentarios pobres. Reconoce Alzate que en los escritos de Aristóteles y de los grandes escolásticos, como santo Tomás, están contenidas verdades, principios metafísicos y observaciones verdaderas, pero insiste en sus grandes equivocaciones. Los tradicionalistas, en cambio, han olvidado la condición humana de sus maestros y los han convertido en doctores infalibles, aun sobre las evidencias de sus propios sentidos. Temen a los instrumentos como a cosas de magia, porque los convencen de ideas que consideran imposibles al no encontrarlas en las jergas de sus comentarios.[6]

Algunas frases y muchas concesiones a la mentalidad tradicional pueden hacer pensar que Alzate sólo intentaba la restauración de la escolástica. Pero sus ataques y, sobre todo, sus escritos positivos, incomparablemente más ricos, son el fruto de una nueva razón, de una buena inteligencia o del buen gusto. El desprecio por el formalismo de los principios y la irrisión de la preponderancia lógica minan los cimientos de la filosofía tradicional, pues la acusan de haber abandonado un mundo real para ir en pos de un país imaginario.[7] Los antiguos, deformada la inteligencia en las súmulas, eran habitantes de un mundo muerto, amparados en la venerable autoridad de Aristóteles, el filósofo que ni se conocía ni se estudiaba y a quien se imputaban todas las opiniones.[8] Frente a ellos levanta el pensamiento, la ciencia, la filosofía que toma sus armas de una razón dedicada al estudio de la naturaleza, del mundo real, por medio de la experien-

[6] *Ibid.*, p. 241.

[7] "Incomparable ente de razón, verdadero Proteo de nuestras escuelas, objeto formal de nuestra lógica [...], que por un efecto de nuestra sutileza de la alteración que habéis causado en nuestros cerebros, nos habéis hecho abandonar un mundo real, para ir en pos de un país imaginario". (*Ibid.*, p. 332.)

[8] *Ibid*, t. II, p. 71.

cia.[9] Grita en todos los tonos que el prejuicio rancio de la autoridad no puede subsistir ante las nuevas luces de la razón. Los modernos aventajan a los antepasados en las experiencias detenidas, en el conocimiento de las verdades útiles, en el uso de instrumentos exactísimos, en el adelanto de todas las ciencias. Por eso tanto la lógica como la física sobran en los cursos de arte. ¿Cuál es el resultado de llenar la cabeza de los estudiantes con cavilaciones, hipótesis voluntarias y falsas, con discursos vanos y ridículos sobre la materia y sus apetitos, la forma y su educación, o la privación?[10] La física de las escuelas es "pésima". No existen movimientos violentos en la naturaleza, los cuerpos no tienen apetitos innatos hacia sus centros, la generación espontánea causa risa, los cielos sólidos e incorruptos, así como los famosos cuatro elementos, sólo han existido en la imaginación de los amantes de la rancia filosofía.[11]

La importancia que para nosotros tiene el repudio de la lógica, la metafísica y la física tradicionales, por cierto una de las partes mejor conocidas de la obra alzatiana, está en el criterio de la elección: la superfluidad de las cuestiones abstractas y la utilidad del conocimiento de la naturaleza, como condición para escapar de los efectos y causas fantásticas a que estaba condenada la escolástica.[12] Criterio a todas luces moderno, que relaciona a Alzate con el patrimonio de Bacon y al mismo tiempo nos hace recordar las enseñanzas del genial Feijoo. Los tradicionalistas no quisieron o no pudieron ver la verdad que asistía a las predicaciones modernas del autor crítico y erudito. Caminaban ellos con una razón intemporal que no podía admitir novedades o progreso. Él, dotado de una razón científica, relativizaba los conocimientos, las doctrinas, los sistemas filosóficos, según perteneciesen a la Antigüedad o a los últimos años. Las novedades que para unos eran frutos peligrosos de la moda, para otros eran exigencias de la razón en su actividad espontánea. Y no debemos nosotros elevar a verdades absolutas estas convicciones modernas, olvidando la circunstancia que les dio origen. Más que en la superioridad de los criterios y de la ciencia

[9] *Ibid.*, t. I, p. 15.
[10] *Ibid.*, t. II, p. 11.
[11] *Ibid.*, t. I, pp. 337-338 y t. II, p. 14.
[12] *Ibid.*, t. II, pp. 6-7.

moderna, estamos obligados a buscar el fundamento de sus aciertos en el entrañable amor a la patria, que hizo posible a su genio comprender las razones por las cuales la filosofía escolástica era una filosofía propia para el pasado e inadecuada para el presente. En otras palabras, la tarea reformadora de Alzate principió cuando cayó en la cuenta de que la situación que guardaba la colonia era diferente de la que tenía siglo y medio atrás, y que el formalismo escolástico estaba radicalmente imposibilitado para salvar a la nación de una bochornosa decadencia, de la cual, por otra parte, era el único responsable. "No estamos los americanos —dice— tan escasos de buen gusto, como por desgracia lo estuvieron nuestros antepasados en el siglo anterior".[13] De esta manera, la conciencia de la capacidad del genio americano, de la grandeza material y de la decadencia, por un lado, y el conocimiento de la filosofía del Siglo de las Luces, por otro, hacen que Alzate, quizá con igual o mayor tino que Feijoo en España, Voltaire en Francia y Gamarra en la colonia, temporalice el saber escolástico, dando a conocer, de mil maneras y en todos sus escritos, el interés y las pasiones meramente personales que se escudaban bajo la vieja filosofía de verdades absolutas. ¿Cómo iban a aceptar las nuevas ideas, si en ellas no tenía cabida su aire docto de sabios, consistente en los largos dictados, el aprendizaje de la dialéctica, los textos de memoria, las disputas interminables, en las que el mejor filósofo era quien gozaba de fuertes pulmones para pronunciar un estentóreo *ergo* que confundiera al adversario? El día en que reconocieran la inutilidad del saber de los mayores en la cultura y en los destinos nacionales, quedarían sin sentido la solemnidad de su magisterio y la importancia de sus borlas. Piensa Alzate que los escolásticos voluntariamente temen a los instrumentos y a las verdades adquiridas por experiencias comprobadas. Pueden ser útiles las impertinentes novedades y la utilidad ser palpable, que ellos preferirán sus antiguallas.[14] La posibilidad, consecuentemente, de salvar a la patria de la decadencia, depende de que la juventud no siga "barrenando muchos volúmenes" y se abstenga de aceptar la verdad bajo el amparo de un *ergo* "más memorable que el alfanje de Aquiles".[15]

[13] *Ibid.*, t. I, p. 223.
[14] *Ibid.*, p. 241.
[15] *Ibid.*, p. 14.

El triunfo de la razón

Mediante estas ideas, Alzate, creyente, como buen ilustrado, en el poder eficaz de la razón, comprende o explica la historia intelectual de la colonia, señalando al mismo tiempo el camino para lograr plenamente la grandeza. El pasado aceptó la filosofía escolástica porque fue ignorante, una vez que hubo abdicado de la razón y la experiencia para entregarse en manos de la autoridad. El presente, en cambio, es ilustrado, pertenece a un siglo "verdaderamente de las luces". Queremos decir que para Alzate, como antes para Feijoo y para Voltaire, la lucha entre la tradición y el mundo moderno es una pugna entre la ignorancia y el saber, entre las luces y las tinieblas, entre un racionalismo a espaldas de la realidad y una ciencia que se alimenta en las cosas mismas. Pero, a diferencia del filósofo francés, que admite fatalmente algunos triunfos de la sinrazón sobre la razón, Alzate no duda siquiera del suceso feliz, de manera que su obra empieza ya con el convencimiento de que llegará un día en que las nuevas ideas despojarán a los tradicionalistas de "todos sus misterios en los que tiene[n] fincada toda su subsistencia".[16] Ilustrando a los nacionales, esto es, manifestándoles las argucias de que se valen los tradicionalistas para aparecer sabios, enseñando cosas útiles pero evidentes aun a las mentes rústicas, la ignorancia será desterrada y la inteligencia —la otra tesis fundamental de la Ilustración— no podrá menos que adherirse a la verdad de la razón. Tanto la inspiración claramente ilustrada, como el descubrimiento de que la fortaleza de la escolástica está en los escolásticos atrincherados en ella para defender sus borlas, fundamentan estas ideas claves del mensaje alzatiano. Su costumbre comprobatoria con dificultad habría aceptado el éxito de la razón contra el pasado ignorante, de no estar convencido de antemano sobre lo accidental de la decadencia. Ésta se origina, no en la filosofía misma, menos en la incapacidad del americano, sino en una ignorancia que puede ser vencida por la verdad, tanto más cuanto es puramente voluntaria. Con todo, la ceguera pertinaz de los tradicionalistas, así como el ansia optimista de hacer inmediatamente justicia a la razón y al genio de los americanos, lo

[16] *Ibid.*, t. II, p. 71.

tornan irascible, impaciente. "*¿Usque quo*? ¿Hasta cuándo? —pregunta con insistencia ciceroniana. ¿Hasta cuándo rasgaréis ese oscuro velo que cubre vuestros ojos y os impide ver la luz de mediodía? Pareciera que nada tiene suficiente energía para recordaros de ese profundo letargo en que os habéis sepultado".[17]

El letargo, el oscuro velo a que se refiere, comprende a todo el pensamiento medieval. Pensaba en efecto que la Edad Media fue una etapa de barbarie en la que se desconocieron o se negaron los derechos de la razón. "Si queremos —dice— resolver por un breve rato la historia de la filosofía en los siglos XIII, XIV y XV, veremos a muchos filósofos renunciar voluntariamente al uso de sus facultades y seguir con los ojos vendados una guía, que tenía tanto derecho de ser creído sobre su palabra, como varios de los filósofos que le habían precedido".[18] Juicio que será muy cuestionable para la historiografía actual, pero que determinó, en la coyuntura crítica de la Colonia, la suerte de nuestro futuro. ¿Porque, no quiere decir acaso, con esto, que la grandeza nacional, para no referirnos al destino de la inteligencia, estaba ligada a la aceptación o rechazo de la nueva razón, de la razón del Siglo de la Luces, de la razón filosófica por antonomasia? Por haberlo comprendido, Alzate no es solamente un reformador o un gran rebelde, como sin dificultad admiten todos, sino también un filósofo que, en función de la propia realidad, piensa con una recia originalidad, hasta el punto de superar la filosofía de la Ilustración, señalándole fisuras de importancia en su mundo mecanicista y racionalista. La Ilustración, tal como la concibe Alzate, y que con justicia podemos llamar mexicana, descansa en una inteligencia crítica o en una razón natural, cuyos cometidos consisten en destruir y hacer olvidar el pasado decadente. Inteligencia crítica porque dirige a los hombres con luces suficientes para distinguir lo verdadero de lo falso, lo opinable de lo incierto, la conjetura de la verdad, según exigió Feijoo en España y enseñaba Gamarra a los estudiantes de la colonia. En este sentido el cúmulo de noticias, aparentemente desordenadas, que constituyen el *Diario Literario* o la *Gaceta de Literatura*, es un llamado a la desconfianza de las verdades viejas, a la vez que una

[17] *Ibid.*, p. 3.
[18] *Ibid.*, p. 230.

instrucción concreta sobre lo verdadero y lo falso. No desconfía del conocimiento o de la inteligencia en general. Sólo de la inteligencia escolástica, desnaturalizada por tantas formas y entes imaginarios. Predica la razón natural porque la concibe libre de los estorbos que impiden el acceso a las cosas como son en sí, y no es otra que el buen sentido de los hombres sencillos o ignorantes que jamás han oído las voces de la escuela, pero que confunden, en los diálogos, a los doctores y dejan boquiabiertos a los concurrentes de una tertulia. Destina su obra a la ilustración de todos los hombres, de los filósofos y los sabios, de los agricultores y los mineros, de los peluqueros y del hombre de la calle. Todos están dotados o pueden alcanzar una razón natural. Todos tienen como destino superar la ignorancia de los antepasados y realizar así la grandeza de la patria.

La expresión moderna

Alzate fue plenamente consciente, al menos, de este sentido moderno de sus escritos y de su vida. Pero también los escolásticos advirtieron pronto el peligro que una filosofía tal entrañaba para sus añagazas, y las columnas del peripato, para usar sus palabras, se desquiciaron para oprimirlo. El *Diario Literario*, apenas con tres meses de vida, es prohibido en 1768 por contener proposiciones "ofensivas" y "poco decorosas a la ley y a la Nación".[19] No alcanzaron a entender los tradicionalistas el absurdo con que juzgaban a un ciudadano dedicado al cultivo de las ciencias con la finalidad exclusiva de honrar y salvar a su patria. Y él, tenaz, optimista en el triunfo de la verdad como buen filósofo ilustrado, a los cuatro años escasos emprende la publicación de los *Asuntos Varios sobre Ciencias y Artes*, que seguramente encontró serios obstáculos, pues no fue conocida más tiempo que el *Diario*.[20] Es cierto que pudo continuar su tarea en el año 1788, cuan-

[19] Archivo General de la Nación, Ramo de Historia, vol. 339, f. 1.

[20] M. A. Valdés, director de la *Gazeta de México*, el periódico oficial de la época, dice lo siguiente a raíz de la muerte de Alzate: "Aunque por superiores determinaciones se vio en dos ocasiones precisado a interrumpir sus tareas, las continuó inmediatamente que halló proporción para ello". (*Gazeta de México*, 4 de marzo, 1799.)

do ya el despotismo ilustrado se dejaba sentir con más fuerza y existía mayor número de hombres de buen gusto. Pero quizá la sombra de los juicios oficiales nunca se apartó de su obra. Las *Observaciones*, primero, y la *Gaceta de Literatura*, después, fueron escasamente leídas.[21] "¿Cómo podía quedar sin efecto en las conciencias tradicionales de la Nueva España la condenación de los modernos, si se les acusaba de 'temerarios', amigos de novedad y singularidad y [de] sostener alguna vez opiniones poco conformes a nuestra religión?"[22] Además, su crítica clara, picante, mordaz, irónica, los diálogos, las tertulias y sueños fingidos en los que se burlaba de los filósofos rancios, la misma fuerza de sus razones, la inmoderada insistencia en los defectos, le crearon muchos émulos e hicieron crecer el número de sus enemigos. Pero debemos reconocer, como ya notaba Valdés, que era imposible, sin tales actitudes, llevar a feliz término una lucha oficialmente condenada al principio y de la cual se rescataban los mejores ingenios. La verdadera prueba de su vocación a la filosofía ilustrada está en su voluntad siempre rebelde. Escribe, enseña, reforma, discute, sin otro estímulo que el provecho del público y la futura grandeza de la patria. Cuando su pluma se ve condenada a la inactividad, muere, pasados cuatro años, por el pesar que le causa la impotencia de esparcir luces,[23] con todo y que era palpable el adelanto del buen gusto, el amor a la ciencia y el conocimiento de la verdadera filosofía. Si sólo esto fuera Alzate, ya sería un gran hombre, digno de llenar con su fama los anales de todo un siglo. No en balde el lema que preside su obra principal, la *Gaceta de Literatura*, puede con gloria sustituir al de la Ilustración: "que se instruyan los ignorantes y que, los que saben, tengan siempre la memoria de su saber". En todo el siglo XVIII, dentro de los países de habla española, sólo existe un hombre que parece superarle, y ése es el gran Feijoo.

Para lograr la finalidad de su obra, Alzate sólo encontró apto un medio: la publicación periódica. Elección fácil de hacer porque la filosofía ilustrada guardaba preferencias por las formas expresivas rápidas y dadas a conocer en entregas. Algunos, con todo, descon-

[21] *Cf. idem*, y la misma gaceta del 23 de septiembre de 1797.
[22] J. A. Alzate y Ramírez, "Gaceta de Literatura...", en *op. cit.*, t. I, p. 285.
[23] *Cf. Gazeta de México*, 4 de marzo, 1799.

fiarán de encontrar, no ya una filosofía, sino una relación, al menos, entre la forma periodística y la crítica universal del filósofo. Esto se debe a que desconocen la dependencia estrecha que su pensamiento tiene con la forma de expresión. La crítica es universal porque está destinada a despertar a todos los hombres en todo género de materias. Supone en cada razón, ignorante o docta, una capacidad innata para conocer las verdades de cualquier cosa y utilizar los adelantos científicos y técnicos en las dificultades que la naturaleza pone a la vida. ¿Cómo, sin el periódico, era posible, según la gran visión alzatiana, la educación de los connacionales con ideas que desarraigaran la mentalidad tradicional, obstáculo de la grandeza patria? En modo alguno puede ser accidental o fortuito que la salvación de la decadencia no esté ligada a textos de filosofía y cursos sistemáticos similares a los de los jesuitas, Bartolache y Gamarra. Estas formas de pensamiento, con todo y que contribuyen de hecho a la reforma, quedan circunscritas a un corto número de oyentes, casi siempre la juventud acomodada, y son, por su mismo carácter, más coherentes, más rigurosas, más prolijas. El periódico, en cambio, hace volar por medio de entregas sucesivas, a todos los rincones de la patria, ideas que deliberadamente han sido escritas para que los rústicos y los borlados se constituyan en sus ansiosos lectores. No educa, por eso, a un grupo selecto, sino a todos los hombres. Tampoco reforma la lógica, la metafísica, la física aisladamente, sino a toda la actividad humana. Mientras que el curso enseña filosofía a unos cuantos, el periódico hace de cada hombre un crítico y, en este sentido, un filósofo. Se alegarán incoherencias, superficialidades, pero no se podrá negar la aptitud de la publicación periódica, cuyo fin y contenido la diferencia tanto de las actuales. Defectos o virtudes, por otra parte, característicos del tiempo, pues la simple manifestación de buen gusto en cualquier materia fue considerada por el Siglo de las Luces auténtica filosofía y, si hemos de creer a Diderot y D'Alembert, editores de la *Enciclopedia*, las necesidades de la cultura no requerían tanto buenas obras cuanto buenos espíritus, buenos hombres, buenas inteligencias. No intentaban cosa distinta las publicaciones de Alzate.

La utilidad como criterio de verdad

La reforma de Alzate, que empieza en el conocimiento conjunto de las ideas ilustradas de Europa y de la decadencia, y que es posible por la defensa sistemática de una nueva razón, gira alrededor de un concepto que, dada la preponderancia manifiesta en cada uno de sus escritos, es no sólo importantísimo, sino la base misma de lo que hemos llamado su filosofía. Tal es la utilidad. El hecho de que puedan encontrarse dos o tres frases y hasta páginas enteras que suponen o enseñan y exigen la utilidad, es prueba de la importancia decisiva que le concede. Su intención queda también manifiesta, aun al que apenas conoce sus escritos: la utilidad representa las nuevas ideas, el nuevo mundo, con que pretende derrocar al antiguo de la filosofía escolástica. "La preocupación —dice—, las heces del peripato [...] descaminan a los hombres de la utilidad que debían disfrutar de los conocimientos que la liberal mano de la Omnipotencia nos tiene franqueados".[24] Su convicción, verdadera o falsa, sobre el peligro de malograr el destino del hombre en América se basa en el conocimiento de la inutilidad de la física, la metafísica, la lógica de las escuelas, así como de la educación originada en ellas, para resolver los problemas de la nación. En más de una ocasión pregunta qué doctrina de los pedantes escolásticos ha hecho adelantar un ápice la botánica, la geología, la minería, las artes. ¿Acaso las disputas sobre el ente de razón o las disquisiciones sobre el ente análogo han servido alguna vez para aliviar a un enfermo, para doblegar la naturaleza al servicio de los hombres? De esta manera desplaza el antiguo concepto de filosofía. Para una inteligencia formada en el racionalismo de las verdades abstractas de la escolástica o en el método geométrico de Descartes, lo útil es secundario, superficial y hasta digno de desprecio. Para él, la filosofía tradicional estaba relegada a un pasado de ignorancia, porque su formalismo racionalista era imposible, y las pretensiones del cartesianismo de legislar sobre la naturaleza con simples ideas sacadas de la imaginación eran un juego iluso.[25] Su

[24] J. A. Alzate y Ramírez, "Gaceta de Literatura...", en *op. cit.*, t. II, p. 188; *cf* t. I, p. 326 y t. II, p. 211.

[25] Opinión, después de Feijoo, común a todos los hispanoamericanos del XVIII.

filosofía no puede ser sino radicalmente pragmática. Defiende con plena conciencia que la utilidad vuelve seguros y verdaderos los conocimientos, y que lo útil, como criterio máximo de la verdad y la falsedad, nace en la relación espontánea de las cosas. Afirma más: lo útil es la relación primaria de las cosas, de donde brota la posibilidad del conocimiento y por eso de la ciencia. La filosofía así concebida está orientada necesariamente a la consecución de la felicidad y el bienestar terrenales. Utilidad y felicidad son dos conceptos unidos entre sí. Alzate quiere hacer felices a los americanos y predica una filosofía de lo útil. Con ella quiere salvarlos de la ignominia de estar fuera de la historia universal, pero después de fincar la grandeza de la nación y los individuos en el conocimiento de sí mismos, tanto en el orden material como en el cultural. Comprendemos ahora las razones que lo movieron a publicar periódicos y no textos. Exige la filosofía en cada hombre, porque la salvación de la decadencia será un hecho cuando cada hombre sea un filósofo. No es otro el sentido del mensaje que llega, entre temores y prohibiciones, a los rincones de la patria, y no pudo ser otro el fruto de una razón optimista del Siglo de las Luces.

Haciendo abstracción de los casos concretos en que Alzate expresa su pensamiento, podemos decir que la utilidad es no sólo la categoría fundamental, sino el objeto de la filosofía crítica. En oposición al racionalismo escolástico y cartesiano, es un llamado al buen sentido, "dejando —dice— frioleras que nada pueden aprovecharnos".[26] Adquiere ella su lugar prominente entre los conocimientos humanos cuando se torna ciencia, esto es, cuando investiga la naturaleza por medio del método empírico.[27] Filósofo es quien conoce por el camino de la experiencia fenómenos concretos, en toda clase de materias con tal de que sean útiles. Franklin, el inventor del pararrayo, merece ser considerado el prototipo, pues ha dominado a la naturaleza al arrebatarle sus secretos.[28] Filosofía, a secas, es la ciencia: "Mortales, estudiad la filosofía natural [...] Viviendo en sociedad, ella sola podrá daros vigor para combatir con ventaja las adversi-

[26] J. A. Alzate y Ramírez, "Gaceta de Literatura...", en *op. cit.*, t. II, p. 8
[27] *Ibid.*, p. 90.
[28] *Ibid.*, t. IV, p. 439.

dades que os rodean por todas partes. Con leer un compendio de los principales descubrimientos que se han hecho este año sentiréis mejor esta verdad".[29]

La nueva filosofía

Pudiera pensarse que los consejos anteriores, la superioridad de la experimentación, el extremo cuidado por las verdades útiles, se refieren exclusivamente a las ciencias naturales, dejando incólume el contenido de la filosofía tradicional o, cuando más, librándola de los abusos y llenando sus huecos. Es cierto que todos sus escritos exigen con apremio el abandono de la ciencia peripatética, pero son también evidentes las ideas que utiliza para realizar la sustitución, según hemos venido señalando. Si el que investiga la naturaleza es el filósofo, el escolástico no merece en justicia tal nombre. Si la experiencia es "el seguro camino de la verdadera filosofía",[30] el peripatetismo es una desviación, un error, una ignorancia. La filosofía tradicional, sobre todo, es la filosofía de una razón atrofiada y pertenece a una época de barbarie, mientras que la moderna es la filosofía de la razón y nace en un siglo "verdaderamente de luces". No trata, pues. Alzate de la física moderna y de la ciencia natural como de una parte de la filosofía. Son, para él, la filosofía por antonomasia. Una de sus convicciones profundas es la de que deben considerarse como animales, y no hombres, a quienes no han tomado alguna idea de las ciencias naturales. Éstos caminan porque son dueños de sus movimientos, pero ignoran el rumbo de sus pasos y todos los objetos les son desconocidos. No miran, no observan, prácticamente carecen de alma racional. Y, al ser ignorantes, no son filósofos y no son hombres. "Debemos diferenciarnos —enseña— de las bestias, que no admiran, que no observan, porque carecen de alma racional".[31] Dura resultaría para los oídos tradicionales esta conclusión que Alzate repetía en todos los tonos, como duro resultaba que llamara filósofos al

[29] *Ibid*., p. 248.
[30] *Ibid*., t. III, p. 45.
[31] *Ibid*., t. I, p. 78.

naturalista, al médico, al químico, al botánico,[32] y escatimara a ellos el respeto de su sabiduría poniéndoles el mote de "trasnochados".

La nueva filosofía descansa totalmente en una razón, cuya característica es la desconfianza en los conocimientos atrevidos o metafísicos y el cuidado por la observación, mediante una experiencia detenida, de los fenómenos de la naturaleza. Todos los escritos parecen hacernos presente en cada línea que el futuro del mensaje, es decir, la superación de la decadencia por una filosofía eminentemente científica, depende del buen ejercicio de la razón y la experiencia. Sin embargo, Alzate no describe las cualidades de la razón ni las condiciones de la experiencia, fuera de los vicios que recrimina a los escolásticos. Piensa que existen por el hecho de existir una buena inteligencia. Tampoco establece diferencias entre una y otra. Se desprende, de los innumerables casos en que las usa o las exige, que la razón es experiencia en cuanto observa la naturaleza y ésta es razonable cuando procede con circunspección. El mejor término para expresar este pensamiento, pese a la contradicción aparente, es el de razón experimental. De aquí arranca la importancia que el *Diario Literario* y la *Gaceta de Literatura* tuvieron para las inteligencias escolásticas de su época. El afán científico, convertible con el afán filosófico, enseñó a los tradicionalistas, educados en una filosofía decadente de entes de razón, que la experiencia era el principio y el fundamento del saber. El historiador puede encontrar en su ciencia fallas y errores lamentables, como debe señalar intuiciones geniales. Pero su grandeza está fundada en la admiración, que todavía causa en los lectores actuales el afán experimental que lo impulsaba a verificar todas las ideas y a recurrir a la experiencia en todas las dificultades. Injustamente se le recrimina ser, en muchas ocasiones, científico de segunda mano, pues la premura con que publicaba sus ideas, el ansia de saber enciclopédico, las necesidades de los lectores que exigían noticias de toda índole, la impreparación científica de los coloniales y de él mismo, hizo que muchas veces su saber no fuera más extenso que el de los diccionarios, la enciclopedia, las memorias y las actas. El tiempo en que actuó vuelve comprensibles estos defectos. Estaba imposibilitado para realizar las experiencias de una ciencia elaborada, en un país en

[32] *Ibid.*, t. III, pp. 159-160.

donde ni siquiera los instrumentos más rudimentarios se encontraban. Sus múltiples experiencias fueron unas experiencias fáciles de hacerse con tal de tener una mentalidad científica, rara entonces entre los entendimientos salidos de la escolástica. Conocía las experiencias de los sabios europeos y nunca las aceptó antes de comprobar, al menos mentalmente, la verdad de sus conclusiones. Todos los libros clásicos, o tenidos por tales entonces en Europa, eran familiarmente conocidos por él, así como también los grandes genios que conducían a la humanidad por nuevos senderos: Descartes, Gassendi, Newton, Malebranche, Leibniz. Su ciencia, en definitiva, se basaba en el hábito experimental, en la razón propia y en las experiencias propias y ajenas. "La filosofía moderna sólo reconoce por fundamento la razón y la experiencia de los hombres más ilustrados de todas las naciones".[33] Defectos y virtudes, insistimos, que no invalidan la personalidad científico-filosófica de Alzate, si hacemos a un lado los patrones que los europeos han pensado para ellos mismos y si queremos entender el significado de su obra. Su mensaje no pudo ser mejor, y no pudo dar otro, porque estaba constreñido por su propia incapacidad y por la incapacidad de sus contemporáneos, no menos que por el fin de toda su filosofía, la ilustración de todos los hombres, de la humanidad misma. En todo caso, la actividad filosófica no sufre mengua y, aunque la ciencia lleva las consecuencias de una actividad enciclopédica, realiza el sentido humano ínsito en las publicaciones periódicas.

Notas de originalidad

El sesgo original, que la filosofía de la Ilustración toma en América con filósofos similares a Alzate, puede ser aducido en comprobación del significado positivo que ella tenía para los contemporáneos y para ellos mismos. La preocupación patria, primero, hace que en rigor la filosofía moderna de España y de Hispanoamérica durante el siglo XVIII sea una filosofía circunstancial. Es comprensible por eso que la categoría fundamental, y el objeto mismo de la filosofía, radi-

[33] *Ibid.*, t. I, p. 222; *cf.* t. II, p. 73.

que en la utilidad. Sin duda la desconfianza de la escolástica, y la inutilidad de sus métodos decadentes para resolver los problemas que planteaban los tiempos modernos, les convenció de la inutilidad de todo tipo de racionalismo. Esto, a su vez, sirvió para que comprendieran con mayor facilidad las necesidades de sus propias circunstancias, escapando así del universalismo propio del mundo europeo, cuyas ideas ilustradas utilizan no sólo al principio, sino a lo largo de su actividad. Feijoo en España, Bartolache y Gamarra en la colonia, son los filósofos en quienes mejor se manifiestan todas estas inquietudes. Alzate recibió sin duda del gran Feijoo, el maestro de España e Hispanoamérica en el XVIII, la predilección por la experiencia, por la razón experimental, en otras palabras, el amor por los principios fecundos que publicara el canciller Bacon de Verulam en el *Nuevo órgano* y en la *Restauración de las ciencias*, obras que ya nuestros jesuitas ilustrados comentaron en sus clases y dejaron traducidas.[34] Razones suficientes para hacer a un lado el patrimonio matemático de la Ilustración en cuanto tenía de formalismo racionalista y mecanicista, no en cuanto representaba los éxitos del mundo moderno. Con todo, habrá que exceptuar las atrevidas tesis que Bartolache ampara en el seguro método de los geómetras por el año 1769.

La filosofía de Alzate, como en parte la española y la hispanoamericana, empieza en la asimilación y pronto toma actitudes y enseña principios que superan intrínsecamente la filosofía del Siglo de las Luces, cuyo racionalismo siempre es objeto de desconfianza. La filosofía de tipo científico, que con tanto entusiasmo predica, proporciona un concepto dinámico de la verdad y forma conciencia de que el progreso es la ley fundamental del conocimiento. El espíritu, para ser él mismo, no deberá estar ligado a una sola verdad con valor inmutable e infalible, sino moverse con libertad en la república de las letras, si hemos de usar una expresión cara al benedictino Feijoo. Con esto aparecen fisuras de importancia que han de acabar con las pretensiones universales, la razón única y la naturaleza idéntica, el racionalismo y el mecanicismo característicos de la filosofía de la Ilustración. El filósofo, para ser tal, no puede estar ligado a un sistema.

[34] *Cf.* Bernabé Navarro B., *La introducción de las ideas modernas en México*.

Quien "cautiva sus luces a una secta determinada", no es filósofo.[35] Los sistemas se contradicen entre sí. La contradicción engendra la duda de si todos tienen la verdad o todos defienden errores que no pueden cohonestarse con la experiencia y la razón. "Hallándose los filósofos divididos en tantas sectas; siendo por otra parte imposible que todos hayan acertado e inverosímil que una sola secta haya sido tan feliz que pueda gloriarse de haber atinado; el objeto de un hombre de bien y poseído del amor a la verdad debe [ser] examinarlas todas con imparcialidad, y tomar de cada una lo más probable y más conforme a la razón".[36] Quiere decir Alzate con estas palabras que la única postura racional en filosofía es el eclecticismo, una nueva actitud sistemática en los pueblos de habla española que sustituye al odio de las sectas originadas en los sistemas. No se trata de una incapacidad para la comprensión de los sistemas, sino más bien del término de un pensamiento convencido de la ruina, que los sistemas causan en las inteligencias y en la suerte de los pueblos. La libertad, por una parte, a la cual había orillado la presión de la escolástica, y la certeza, por otra, que paulatinamente se había ido adquiriendo sobre el absurdo de las verdades siempre valederas, determinan la actitud ecléctica. La filosofía, en efecto, restringida al cultivo de la ciencia por medio del método experimental, aplica su confianza en la razón a los diversos objetos de la naturaleza, con lo cual hace a un lado las verdades de tipo metafísico o matemático, escogiendo de todos los conocimientos, de todas las observaciones, aquello que no contradice a la razón, una razón experimental, según hemos dicho. Alzate tiene perfecta conciencia de esto. El saber de la verdadera filosofía principia en la duda y acaba muchas veces en la duda. La duda tiene por objeto, no las fuerzas de la razón o el conocimiento experimental de los fenómenos, sino las causas últimas de ellos. Las explicaciones inmediatas son percibidas o encontradas por las observaciones continuas a espaldas de cualquier sistema. Por eso pueden escogerse de aquí y de allá sin caer en la contradicción. "No se puede repetir demasiado —dice— que la duda es el fundamento de toda buena filosofía y en muchas ocasiones es en lo que terminan sus conoci-

[35] J. A. Alzate y Ramírez, "Gaceta de Literatura...", en *op. cit.*, t. I, p. 228.
[36] *Ibid.*, p. 227.

mientos".[37] Lejos está de la duda metódica de Descartes. Es la duda racionalista que pone los cimientos del eclecticismo, al echar por la borda, en una consecuencia lógica, la confianza en los frutos universales de la razón y las pretensiones de la metafísica, para quedarse con los puros fenómenos, concretos, fácticos, huidizos.

Dentro de este plano el individualismo de Alzate es para nosotros mucho más interesante que sus inclinaciones administrativas, filantrópicas, utilitarias o reformadoras que son comunes a todos los pensadores de la Ilustración. La primera señal seria de su individualismo es el coraje con que ataca un orden de cosas arraigado por años en las inteligencias. Y donde adquiere su sentido pleno es en la visión de la ciencia. Sus conclusiones sobre los estratos arqueológicos o su actitud frente al sistema botánico de Linneo pueden servirnos de ejemplos convincentes. El filósofo danés escoge arbitrariamente cualquier propiedad o carácter para agrupar el mundo de las plantas, y con este procedimiento de pura división, de formación analítica de clases, piensa ofrecer la constitución y la organización de cada una. Equivocación evidente. ¿Cómo es posible, argumenta, que conceptos genéricos puedan aplicarse a la flora americana? Fueron indudablemente más sabios nuestros indígenas, al nombrar cada planta según sus propias cualidades con un nombre etimológico. En botánica, como en anatomía, en física, el sistema deja fuera lo único que interesa conocer: la naturaleza. La ciencia, según el autor crítico, debe ser individual por su objeto, como lo es por el sujeto que la hace. Una observación, un descubrimiento, un problema, depende de circunstancias concretas. Su obra entera puede ser considerada desde este punto de vista con resultados satisfactorios. Ama a la humanidad y procura hacerla feliz, pero a través del bienestar definido de sus conciudadanos, cuyas necesidades concretas estudia con cariño, se trate del canal de desagüe, del malacate en las minas, de la demografía, o de la manera de hacer tortillas baratas en tiempos de hambre, y de negar la pérdida de cosechas auspiciada por comerciantes sin escrúpulos. En nuestro siglo XVIII solamente Alzate tiene el indiscutible mérito de haber levantado la observación de lo individual a suprema categoría de una nueva convicción filosófica, que se demos-

[37] *Ibid.*, t. II, p. 104.

traba filosofando, esto es, haciendo y pensando cosas útiles para la salvación de la patria.

Con estas ideas, Alzate cambia radicalmente no sólo la filosofía tradicional sino la visión del mundo derivado de ella. Coloca, al menos, las semillas cuyos frutos el tiempo hará manifiestos. La nueva filosofía abarca y propicia todos los conocimientos, todas las razones, que sean medios adecuados para la consecución de la felicidad. No importa, en consecuencia, a este saber en cuanto tal, la preocupación teológica de los antiguos, y, lo que es más grave, la verdad intemporal, sacada del modelo divino, deja de ser el criterio supremo. La utilidad de las cosas de este mundo ocupa el primer lugar. Quizá por esto Alzate nombra, al hacer el recuento de las ciencias, primero a la física y después a la teología.[38] Dadas sus convicciones, tal como las hemos visto, no puede hablarse sino de algo esencial a su pensamiento. ¿Puede acaso entenderse de otra manera una filosofía científica, cuyo objeto exclusivo es la utilidad en todas sus formas, y cuyos conocimientos no se extienden más allá de las causas inmediatas, esto es, de los fenómenos? Una filosofía semejante es, ni más ni menos, la filosofía de la inmanencia, que todos reconocen como peculiar a los tiempos modernos.

Tradición y modernidad

¿Cómo pudo Alzate, educado al fin y al cabo en la tradición, y sacerdote, cohonestar una filosofía inmanente con el mundo de la fe, o, en general, con la concepción del mundo propia de aquella escolástica? Es altamente revelador que en más de una ocasión exprese respeto y hasta reconocimiento hacia Aristóteles y los maestros de las escuelas.[39] Habla asimismo de una "sublime metafísica" y sus principios siempre verdaderos.[40] Y, lo que es más, recomienda expresamente a los escolásticos el uso sistemático de la razón y la experiencia de los modernos para defenderse de los ataques de éstos. "Es necesario

[38] *Cf.* J. A. Alzate y Ramírez, "Asuntos Varios...", en *op. cit.*, t. IV, pról.
[39] *Ibid.*, t. II, p. 10.
[40] *Ibid.*, p. 240.

—les dice— combatir a los modernos con sus propias armas, impugnarlos en sus mismas doctrinas y emplear contra ellos la experiencia que alegan para destruir la sólida doctrina de nuestras aulas".[41] Comprenderíamos mal su valentía y su libertad rebelde si, para explicar estas actitudes, recurriéramos a las obligadas concesiones al medio. El genio de Alzate no cede a las fuerzas tradicionales. Vive una época de transición entre una filosofía en decadencia y una nueva y llena de promesas, y por esto no es consciente del sentido y de las consecuencias modernas de su pensamiento. Las mismas publicaciones periódicas, que en gran parte determinan la línea de sus ideas, no son propias para medir la modernidad, a menos que sea por la oposición al tradicionalismo. Sin embargo, Alzate puede pensarse tradicional y moderno a la vez, sin caer en contradicción, pues lo histórico parece no estar sujeto a la lógica formal. Y nosotros podemos juzgar por una parte que la modernidad es la única postura que hace posible el contenido de su obra, mientras que por otra debemos reconocer el intento, que expresa conscientemente en muchas ocasiones, de restaurar la escolástica con conocimientos e ideas que no es lícito llamar siquiera tradicionales.[42] Pero donde establece quizá la verdadera posibilidad de la filosofía moderna, calmando al mismo tiempo las dudas o los temores de su conciencia ortodoxa, es en la distinción, mejor, separación entre la religión y el conocimiento, entre la razón y la fe. La teología tiene su propio método y su propio objeto, distintos radicalmente del objeto y método de la filosofía. Confundir a los filósofos cristianos modernos con los herejes o los incrédulos, por el hecho de que éstos han señalado el camino seguro de la ciencia, es "uno de aquellos sofismas con que los filósofos de la escuela han intentado alucinar a las gentes ignorantes a falta de mayores razones".[43] Dios habla de los hombres con el lenguaje de la fe, sólo una y obligatoria, pero es imposible que "en los asuntos de filosofía natural, habiendo abandonado el mundo a las disputas de los hombres, haya usado de un lenguaje enteramente filosófico".[44] Puede,

[41] *Ibid.*, t. I, pp. 336-337.
[42] *Cf. ibid.*, t. I, pp. 13, 17-20, 385, 349-353; t. III, pp. 4 y 45.
[43] *Ibid.*, t. I, p. 225.
[44] *Ibid.*, p. 226.

pues, darse la circunstancia de que la religión de algunos hombres, como Bacon y Newton, sea notoriamente errónea, sin que los errores religiosos destruyan la actividad de sus buenas inteligencias. Y ante el horror de los tradicionalistas añade que la filosofía no necesita, para constituirse verdadera ciencia, de la fe, y ésta sí, pues cumpliría con dificultad su cometido en hombres que han destruido el buen uso de la razón y que ignoran las leyes de la naturaleza. ¿Cómo explicar los milagros?, pregunta después de Feijoo. "¿Imagina V. P. que con las jerigonzas de materia y forma pueden defenderse, contra incrédulos, los dogmas de la espiritualidad, inmortalidad de nuestra alma, la existencia de Dios, su providencia, su bondad y demás atributos?"[45] Ni siquiera la explicación de la teología tiene necesidad del peripatetismo, porque el dogma, piensa, no está fundado sobre él, ni sus principios tienen alguna conexión con la filosofía pagana de Aristóteles.[46] Y así, con estas ideas que nos recuerdan actitudes similares de los filósofos modernos, en especial de Feijoo y de los escritores de la *Enciclopedia*, Alzate puede sostener, sin remordimientos de conciencia, una filosofía inmanente, y aun predicarla como necesaria para la salvación del destino patrio dentro de la historia universal de las naciones cultas del orbe.

Filosofía mexicana

La filosofía de Alzate y su originalidad pueden ser juzgadas pobres, porque no son sostenibles actualmente o porque no sufren la comparación con los grandes sistemas, pero no por eso pierden la importancia, histórica y filosófica que tuvieron en nuestro siglo XVIII. En efecto, ¿hasta dónde se afirma con justicia que una filosofía trascendental para el XVIII es ajena para nosotros? A estas alturas es incontrovertible que Alzate merece el nombre de filósofo en el sentido más riguroso del término, por el hecho de defender y establecer una nueva filosofía. Hizo más. Alzate es uno de los primeros creadores de la filosofía como ciencia autónoma en México. Antes de él y sus contem-

[45] *Ibid.*, t. II, pp. 8-9.
[46] *Ibid.*, p. 289.

poráneos, la ciencia rectora de Aristóteles era considerada, en la enseñanza práctica, un instrumento, muy útil por cierto, de otras ciencias, en especial de las disciplinas teológicas. Los célebres cursos de artes, cuyo nombre es ya revelador, daban una técnica, un arte, y no una ciencia que se bastase a sí misma. Las publicaciones periódicas acaban con la dependencia de la razón. La rebeldía reformadora, con presentimiento inaudito de los nuevos tiempos, clama la validez de una filosofía inmanente, apoyándose en la razón y sus derechos inalienables. El medio para alcanzar la ciencia, el criterio de verdad, es una razón que se mueve con libertad en la amplia república de las letras, extraña a todo lo que no sea ella misma. Una razón experimental que se entrega al eclecticismo y a la duda para permanecer fiel a su misión: la verdad útil. Y logra todavía, quizá buscándola, no sólo una interpretación original de la filosofía de las luces, como arriba dijimos, sino una positiva superación de ella, con ideas fundamentales que presentan fisuras de importancia en el mundo mecanicista regido por la razón universal, las mismas que, para gloria de Alzate, aún sin exaltar, habrían de señalar los tiempos futuros. Experiencia, eclecticismo, duda, individualismo, ciencia pragmática, son los conceptos claves de la filosofía de la Ilustración en la Nueva España, mejor, son los conceptos mediante cuya aplicación Alzate dio a México una filosofía ilustrada mexicana. ¿Podrá parecernos ajeno el hecho de que tengamos en el siglo XVIII una filosofía, nuestra filosofía, de las luces y con ella la autonomía de la razón?

La filosofía europea de la Ilustración se vuelve en sentido estricto filosofía mexicana, porque desde el principio es considerada como un instrumento apto para adquirir plena conciencia de sí mismo. Queremos decir que la filosofía europea, al ser interpretada desde un ángulo eminentemente pragmático, no sólo en el sentido de ser un instrumento en la salvación de la decadencia, sino en el de estar basada sobre el concepto de la utilidad, pierde sus propias características para constituirse en un saber mexicano. Además, hemos visto, pretende inyectar savia joven a la insuficiencia de la escolástica modernizando la colonia o europeizando la Nueva España, mas sin perder el contacto con la propia realidad. Por eso nacionaliza el saber europeo. La filosofía resultante no es ni abstracta ni formal a la manera escolástica, ni racionalista a la manera de Descartes, es una filosofía

que vela por el bienestar y la felicidad de los ciudadanos antes que por las especulaciones. Filosofía científica, circunstancial, pragmática. El entusiasmo —digno fruto de aquellos tiempos en que todavía América sentaba el mundo latino— por mexicanizar la ciencia y todos los conocimientos europeos, sólo tiene comparación con el grito que diera Justo Sierra a la juventud en el discurso inaugural de la Universidad. ¿Podrá parecernos ajeno el hecho de haber poseído una filosofía americana, concebida, pragmáticamente, para salvar el destino de una nación que es la nuestra?

¿Cuál es la situación peculiar de un hombre que descubre, por el libre ejercicio de su razón, que la verdad de los antiguos resulta superflua, inútil y, al menos en este sentido, no verdad? ¿Y cuál, cuando descubre que no existe ninguna relación entre lo que fuera verdad para los antiguos y las aspiraciones de la época en él encarnadas? Ese hombre, sin lugar a dudas, o es un revolucionario o pone las bases ideológicas de una revolución. Al sembrar en las conciencias las ideas que van a producir un nuevo orden, comienza a destruir el estado vigente de cosas. Alzate es este hombre y las ideas son su filosofía pragmática y circunstancial. La ciencia aplicada a la propia realidad, o la filosofía que se inmiscuye en todas las formas de vida, afirma en el americano el conocimiento de sí mismo, con lo cual hace posible que empiece él, no sólo a ocupar un puesto, sino a tener conciencia de que puede estar dentro de la historia universal con dignidad. Alzate es un verdadero ideólogo de nuestra independencia. Todos recuerdan su ciencia y aluden a la reforma por él emprendida, pero pocos hablan de las contribuciones de su pluma a nuestra independencia política y, menos aún, a nuestra independencia filosófica del pasado escolástico de ignorancias. La filosofía mexicana, americana, esparcida por todos lados mediante el mensaje de los periódicos alzatianos, acelera el crecimiento de la nacionalidad y enseña también, con gritos que no supieron ser escuchados por los oídos de los Borbones, las ideas que alimentarán el espíritu de una vida independiente.

Antes que liberales y positivistas, Alzate predica la independencia ideológica de un pasado de ignorancias. Antes que ellos atribuyó el menosprecio, con que los extranjeros miraban a la patria, a la decadencia de la filosofía. Autodidacto, como los mejores hombres de su

tiempo, supo asimilar enciclopédicamente todas las preocupaciones y todos los conocimientos del Siglo de las Luces. Clavijero, Alegre, Campoy, Abad, los franciscanos aún sin estudiar, Eguiara, tuvieron el mérito indiscutible de ser los primeros en oponerse al rígido tomismo de las escuelas. Bartolache fue atrevido y el más moderno de todos. Gamarra implantó en los medios oficiales una filosofía ecléctica muy parecida a la que habían definido, en España, Tosca y el gran Feijoo. Velázquez de León, Mociño, Caballero, Andrés del Río, representaron a los sabios. Pero nadie tan rebelde, tan inquieto, tan enciclopédico, como Alzate. Quizá por esto el siglo XIX lo veneró entre muchos, y los mismos positivistas, acusados de inconciencia histórica, al hacer la historia de la filosofía en México le señalan un sitial de honor. Por todo esto es imposible que la personalidad de Alzate sea ajena a nosotros y a la suerte de nuestra historia. ¿Cómo comprenderíamos su rebeldía y el significado de su mensaje si fueron ellos extraños? Parece, pues, que no sólo la filosofía sistemática de tipo aristotélico o hegeliano tiene valor en la historia, y que la historia no es del pasado como pasado, sino del pasado que es nuestro pasado, el pasado que está existiendo en nosotros y por el cual nosotros somos.

Alzate y la nueva educación filosófica

El significado de la obra de Alzate no se reduce a los temas anteriores. Sus periódicos vienen a ser como el *Teatro crítico* de Feijoo o el *Diccionario razonado de ciencias, de artes y de materias*. Guardadas las proporciones, podemos ya reconocer que la obra de Alzate es para México lo que para Francia fue la *Enciclopedia*. En ella encontramos la ciencia del tiempo, la reforma de la inteligencia, la crítica de las verdades tradicionales, el principio de la Edad Moderna. Y así como Feijoo ha sido considerado un pedagogo y los enciclopedistas unos educadores, así también cabe señalar los fines educativos que están manifiestos en los escritos ilustrados de Alzate.

Alzate persigue ante todo un fin positivo: el de transformar la mentalidad novohispana por la educación. Quien lee atentamente las publicaciones periódicas por él dirigidas encontrará que a través de la crítica de la escolástica y de la enseñanza en general, desde la infantil hasta la universitaria, existe una convicción honda: la necesidad de una nueva educación para todos los habitantes de la Nueva España, la necesidad de una reeducación desde las ideas más sencillas y fundamentales. Tan dominante es esa preocupación en la obra alzatiana, que puede calificarse toda ella como un plan grandioso para educar a los hombres que entonces integraban la nación. Sólo que este carácter ha pasado inadvertido a causa de la naturaleza misma de los escritos, cuyos temas son siempre ocasionales, es decir, de circunstancias. Por esta razón trataremos, con apoyo en los documentos ya proporcionados, de reconstruir el ideal educativo del que participan, cada uno a su modo, los pensadores modernos de México durante el siglo XVIII.

Reforma educativa

Cierto es que en ninguno de sus escritos expuso Alzate una teoría pedagógica en sentido estricto, como tampoco propuso un plan determinado de estudios. Pero no es menos cierto que en todas sus publicaciones existe un tema expreso, dominante, consciente: la reforma de la inteligencia, de las costumbres y de la vida entera de la colonia, lo cual era imposible llevar a cabo sin una transformación radical de todas las formas educativas de la mentalidad novohispana.

Como Zapata y Feijoo en España, Alzate está dotado de una clarividente conciencia histórica sobre lo que México había sido, sobre lo que era y lo que debía ser. Como ellos, trata por todos los medios de hacer que sus compatriotas tengan la misma conciencia. Debido a esto, las publicaciones periódicas se convierten en el mejor instrumento para mostrar a propios y extraños la capacidad del ingenio americano y la grandeza de la tierra y de las ciudades del Nuevo Mundo; pero también para reconocer, no sin tristeza, que América y México en particular no sólo son despreciados por los viajeros y por algunos historiadores europeos, sino que de hecho no participan en la historia universal, ajenos como están a los progresos logrados por el hombre moderno. Cada escrito, cada página, los prólogos, sobre todo, son al mismo tiempo un grito de alarma contra los peligros que amenazaban malograr el destino de América y una predicación en favor de la cultura y maneras de vida dominantes a la sazón en los pueblos civilizados por excelencia, Francia e Inglaterra.

Esta conciencia, que bien podríamos llamar histórica, de México y de su lugar en América y en el mundo, determinó la naturaleza de la obra alzatiana: un plan maestro, quizá el más grandioso de la segunda mitad de nuestro siglo XVIII, para descubrir y analizar las causas que hacían "cultos" y directores de la historia a los pueblos inglés y francés, así como para descubrir y analizar las causas que producían el atraso cultural de su patria dejándola fuera de los anales humanos. Un examen de conciencia, por cierto, cuyos datos y soluciones no eran difíciles de encontrar. En efecto, las razones del progreso europeo saltaban a la vista. Por lo que respecta a México, no era un secreto que se había adueñado de las aulas y de la vida toda de la colonia una escolástica rutinaria y formal, "filosofía que el tiempo y

la preocupación tenían reconocida como infalible, como la base que debía dirigirnos en todas nuestras acciones, en todos nuestros pensamientos". Ella era la causante no sólo de que los extranjeros llamasen "ignorantes" a los americanos (que esto no sería obstáculo intrínseco para la grandeza del Nuevo Mundo), sino de que se estuviese malogrando el destino universal de México y de América a causa de los prejuicios, la ignorancia, los errores, las falsas tradiciones, las supersticiones, el temor al mundo moderno, características todas de la escolástica. Y como todo el pasado colonial estaba dominado por esa filosofía, Alzate afirma sin reserva que era la historia propia la que impedía el logro de una grandeza que fuera reconocida por las naciones civilizadas.

De esta manera la historia propia quedaba sin razón justificativa de su existencia. Por eso Alzate no quiere aceptarla como suya, y la presenta a los lectores como el modelo de lo que México no debe ser. De esta negación nacía la urgencia de una reforma que cambiara las ideas, los sentimientos, los hábitos, en una palabra, que conformara un nuevo hombre en México. Éste y no otro es el alcance que Alzate da conscientemente a su obra. Por cuantos medios tuvo a su alcance (y los periódicos le proporcionaron bastantes) predicó que el remedio de los males nacionales estaba en una reforma universal del mexicano, y que ésta sólo era posible por una educación, también universal, que cambiase la mentalidad del campesino y del comerciante, del sabio y del hombre de la calle.

Las proporciones educativas de la obra alzatiana así concebida se manifiestan al que lea una de sus páginas. En la amalgama de los temas más diversos, que eso son los periódicos, existe la convicción de que la historia o, lo que es lo mismo, el pasado decadente de la colonia, aceptó la filosofía escolástica y las normas de vida y de pensamiento derivadas de ella, porque, habiendo los novohispanos abdicado de la razón, todas las inteligencias que formaban la patria se encontraron sumidas en la ignorancia. Esta tesis, cuyas raíces modernas son innegables, tiene como correlato la demostración, también moderna, de lo accidental de la decadencia. Según Alzate, la abdicación que los antepasados hicieron de sus derechos fue un acto voluntario; pero este acto no podrá repetirse cuando las luces hagan caer la venda que cubre los ojos de los tradicionalistas. Por otra par-

te, la ignorancia solamente impidió el recto uso de la razón o, cuando más, atrofió su funcionamiento, pero no destruyó su naturaleza, que consiste en ser iluminada e iluminar. Por debajo de errores y prejuicios ha subsistido en los mexicanos una buena inteligencia y una recta razón, idénticas a las de los demás hombres; una vez desterrada la ignorancia, se adherirán a la verdad, y podrán dar los mismos frutos que producen en Europa. De esta manera la obra alzatiana viene a ser una batalla entre el saber y la ignorancia, una batalla de ilustración y, en definitiva, de una educación adecuada al problema mexicano y conformada al siglo XVIII, siglo "verdaderamente de luces".

Para dejar expedito el uso de la razón, Alzate dio principio a su tarea educativa extirpando de la conciencia tradicional los errores y prejuicios que auspiciaba o causaba en ella la escolástica. Como lo había hecho años atrás Feijoo, Alzate repasa tan minuciosamente todas las materias por donde se colaba la ignorancia, que le cierra, al menos en teoría, cualquier resquicio para el futuro. Las innumerables disquisiciones, las sutilezas, las abstracciones, el argumento de autoridad, el abuso de los sofismas, los dictados, los textos de memoria, las disputas interminables, las jergas de comentarios, la metafísica formalista, el ente de razón, la preponderancia de la lógica, las concepciones metafísicas, especialmente la verdad infalible de Aristóteles y santo Tomás, son objeto de artículos continuados en los que se muestra cómo deforman la inteligencia y la sumen en la ignorancia. Una y otra vez Alzate enseña que todo es falso, que la lógica, la física y la metafísica de las escuelas sobran en los cursos de artes. No existe el ente de razón. No hay movimientos violentos en la naturaleza, ni los cuerpos tienen apetitos innatos hacia sus centros. La generación espontánea, los cielos sólidos e incorruptos, los cuatro elementos, mueven a risa. La inutilidad de la escolástica es otro de los tópicos comunes. ¿Qué beneficio, pregunta, han traído a la nación las largas especulaciones sobre el ente de razón, sobre la sustancia, sobre el acto y la potencia? ¿Cuál es el resultado de los discursos sobre la materia y los espíritus, la forma y la educación? Alzate acusa a los amantes de la "rancia filosofía" de ser los autores de un mundo imaginario en que viven los mexicanos a espaldas de su mundo real. La deformación de la inteligencia, el desconocimiento de

México y una vida ajena a los problemas del hombre: tales son las causas últimas de la decadencia.

La lucha contra la escolástica es el aspecto más conocido de la obra educativa de Alzate, pero es sólo la condición sin la cual no hubiera podido llevarse a cabo su sentido positivo: el establecimiento de una buena inteligencia o de una recta razón. En realidad, se trata de dos aspectos que existen simultáneamente y se implican uno al otro. La tarea de negar, de quitar de las aulas y de la vida mexicana las consecuencias funestas de las escolástica formalista, no se hubiera realizado de no haber mediado una línea de comunicación entre el predicador revolucionario y la multitud de oyentes. Ésta fue la razón. En todos los tonos, oportuna e inoportunamente, Alzate enseña a sus lectores no sólo los beneficios que se derivan de una buena inteligencia, sino las características que la distinguen y los medios para adquirirla. Aun suponiendo, como falsamente suponen los más, que la reforma educativa habla de la educación o de la filosofía, pero ni hace labor educativa de tipo constructivo ni hace filosofía, no puede negarse el hecho de que su autor es un ferviente enamorado de la razón, y de la razón del mundo moderno, de la razón ilustrada. Las publicaciones periódicas claman, desde 1768 hasta 1798, por que acaben los prejuicios que impiden el reinado de las luces en las aulas, en las costumbres, en la intimidad de la conciencia de todos los mexicanos. Cada página muestra la necesidad de volver a educar a los coloniales, empezando por las nociones más simples y por los principios más universales, pues sólo de esta manera se podrá dotar a todos de una buena inteligencia o, lo que es lo mismo, de la razón del Siglo de las Luces.

Buen ilustrado, Alzate estaba convencido de que en la educación así entendida estaba el remedio de todos los males. Con saber, con luces, con buen gusto, México sería un pueblo culto, y los mexicanos, hombres civilizados, esto es, semejantes a los que entonces se hallaban a la cabeza de la humanidad. Y, en efecto, la buena razón, de la cual habla con insistencia, no es otra que la razón natural ingénita en el hombre, limpia de formalismos escolásticos, con capacidad crítica tanto para distinguir entre las razones y la autoridad, entre la verdad y la falsedad, como para desconfiar del pasado y enjuiciar la tradición. Una razón, pues, nueva en comparación con la antigua. Ésta se

supeditó a la fe, y su fruto, la verdad, nació inmutable y absoluto; aquélla no reconoce más criterios que la evidencia de sí misma, y sus limitaciones son las de la naturaleza humana. Desligada por definición de lo trascendente, regida por el progreso y la novedad, tiene por objeto el mundo real que ofrece la naturaleza y se conoce por la experiencia. Ya no es el mundo de la otra vida el que interesa de manera inmediata a los mexicanos. No se busca el "aguzamiento del ingenio" en la práctica sumulística, sino la utilidad y la felicidad que el hombre puede alcanzar para el hombre mientras vive en este mundo. En pocas palabras pueden cifrarse todos los esfuerzos educativos que Alzate pone en los periódicos: enseñar la razón nueva y su funcionamiento correcto.

A una distancia de más de siglo y medio resulta difícil imaginar el cambio que operó en la vida mexicana una educación considerada por el educador, y entendida por los educandos, mediante la razón moderna, la razón por excelencia de las luces; y lo que es más, el cambio que operó una educación cuya meta era enseñar a pensar, a querer y sentir conforme a la nueva razón. La novedad no consiste en que ahora se ame a las ciencias y se tenga hábito experimental. No debe fijarse la atención exclusivamente en la naturaleza racionalista de la nueva educación. Si las columnas del peripato se conmovieron desde sus cimientos, fue porque los coloniales contaron con otra idea del mundo, sostenida por una actitud mental, cuyo objeto eran los problemas del hombre y el conocimiento de la realidad propia. Tal es el remedio definitivo a la decadencia, sobre el que tanto insisten las publicaciones periódicas. Alzate machaca en todos los tonos su convicción fundamental de que la salvación del hombre en México estará garantizada cuando los mexicanos cuenten con la nota específica que los separa de los animales y las plantas; cuando hagan uso de la razón. Alzate es, pues, un educador no sólo porque restaura o compone la educación existente, sino porque mediante la educación reforma la mentalidad colonial en el sentido de volver a formarla.

Europeización de México

Así como el conocimiento de la cultura y la vida coloniales produjo la reforma educativa, así el conocimiento de las causas que hacían pode-

rosos a algunos pueblos europeos trajo por secuela la segunda europeización —la primera se llevó a cabo en el siglo XVI— de América y de México. El Siglo de las Luces, un siglo esencialmente europeo, influyó de manera tan decisiva en las ideas de Alzate, que pudo sostener desde los primeros escritos que las causas de los males nacionales estaban en la historia propia, y que el remedio definitivo llegaría cuando los mexicanos hubiesen asimilado lo específicamente europeo, la cultura y la vida moderna, la llamada modernidad de Occidente. La reforma consiste por eso en sustituir la educación tradicional por la moderna, mejor, en educar las mentes y las voluntades que habían desechado las novedades desde hacía un siglo, en las mismas preocupaciones, y formarlas en las mismas maneras de juzgar, de querer, de vivir, que se daban en los pueblos cultos de Europa.

Para el siglo XVIII, como aún para nosotros, la modernidad se caracterizaba precisamente por la razón y su fruto, la ciencia. Conforme a esta idea, la obra educativa moderna no es otra cosa que una educación científica o una ilustración en todo género de ciencias. Alzate estaba convencido de que la educación de las luces o educación de las ciencias era el único medio para acabar con los formalismos ignorantes en que fincaba toda su fuerza la decadencia. Un estribillo domina en todas sus obras: la ignorancia de la ciencia por parte de los mexicanos contrasta con la necesidad que de ella tienen y con la utilidad que de ella sacarían. Esto explica que todos sus periódicos sean fundamentalmente publicaciones científicas, cuyo cometido consiste en mostrar la riqueza, que gracias a la ciencia tienen los europeos, frente a la pobreza americana, no menos que en enseñar los nuevos descubrimientos, los nuevos métodos, las nuevas verdades de la matemática, de la anatomía, de la medicina, de la botánica, de la geología, de la agricultura y de las artes en general.

Pero no se piense que el empeño continuado de Alzate por enseñar la ciencia obedezca a un prurito cientificista. Su obra entera es fundamentalmente una educación científica porque, lejos de enseñar una ciencia abstracta o puramente teórica, dispone los principios universales del saber de tal manera que se apliquen a las necesidades y al medio novohispano, y, lo que es más importante, pone su principal empeño en dotar a los mexicanos de una conciencia y de una razón científicas a la manera europea. Pero esta razón no está

"ensimismada", como la de Descartes o la de Kant, sino abierta al mundo más próximo y comunicada con la vida misma.

El sujeto, pues, de la ciencia es el mexicano, y su objeto es también el mexicano. Por esto, el afán europeísta de las publicaciones proporciona al lector el espectáculo de una ciencia universal que se vuelve mexicana al aplicarse a las cosas mexicanas de esta tierra y de este mundo. Pudiera opinarse que esta actitud es accidental a la obra de Alzate, pero es una de las características sin la que no puede concebirse. La ciencia para él, según se ha visto, no tiene objetos trascendentes y divinos, sino meramente terrenales y humanos. Aquí es donde el pensamiento alzatiano adquiere proporciones educativas de sentido moderno. Según Alzate, México tenía en abundancia educadores para el otro mundo, el que está más allá de la tierra, pero no tenía uno solo que educara para estas tierras, para remediar las necesidades del cuerpo y hacer feliz al hombre de este mundo. En momento alguno afirma, ni podía hacerlo, que la ciencia, y las aplicaciones de ella a las necesidades concretas y problemas ocasionales, excluya o niegue el mundo teológico del hombre. En su esfuerzo por educar a la moderna y a la europea no tiene cabida sino la educación expresa para este mundo, con la intención de salvar al hombre mexicano de la miseria, de la ignorancia en las cosas que atañen particularmente a este mundo.

Se comprende así que todos sus escritos prediquen el amor a las ciencias naturales y a las matemáticas, y que entre sus finalidades, como escribió Valdés a raíz de su muerte, esté en primer término el fomento de las industrias y de la agricultura, el perfeccionamiento de las artes o la creación de otras nuevas. En este sentido, la educación y en general la intención educativa son un tema expreso, consciente, dominante. Cualquier página, y más elocuentemente los prólogos, muestran la razón por la cual Alzate abrazó la vida de escritor público: enseñar la ciencia, enseñar a pensar y vivir conforme a la ciencia, conforme a la modernidad, patrimonio de Europa. Tan profunda es esta convicción en Alzate y tan decisiva para la dirección de su pensamiento, que el lector adquiere la certeza de que sus logros más plenos, aquellos en donde el hombre hispanoamericano se encuentra a sí mismo, están en la voluntad pedagógica. Y lo extraordinario de las *Gacetas* es que no uno, sino todos los temas son pedagó-

gicos. Todas las ideas son fruto de preocupación educativa o ellas mismas son educación.

Dadas las consecuencias de la modernización, es pertinente preguntar si Alzate era consciente de que su empresa pedagógica significaba la occidentalización de México y, sobre todo, si contaba con buenas razones que justificaran el intento de hacer al hombre colonial semejante al inglés o al francés. Pudiera suceder que haya sido uno de los primeros en poner a México en peligro de malograrse por la imitación de una cultura y una vida extrañas e impropias. ¿No es acaso un contrasentido exigir que el mexicano sea como el europeo, o pretender que los principios universales encontrados en Europa tengan no sólo validez teórica en México sino que proporcionen soluciones a los graves problemas nacionales? La situación de la colonia y la misma lucha por modernizar a los mexicanos, ¿no era prueba inconcusa de que éstos estaban condenados a ser tradicionales, de que nunca serían hombres modernos, nunca entenderían ni harían principios universales, nunca tendrían una conciencia científica? Por múltiples razones, y entre otras porque no le preocupaba encontrar lo mexicano de la cultura mexicana, con todo y que su obra tenía una recia finalidad patriótica, Alzate no formula de manera expresa este tema. Quizá sea más cercano a la verdad decir que para él, de mirada más amplia y por eso más humana, el problema consistía en mostrar el derecho que tiene el mexicano a participar en la historia universal, lo que no pudo conseguir hasta enseñar en México que la ciencia es universal y señalar al mexicano la capacidad de su razón para asimilar, que no imitar, el mundo europeo. En todo caso, el conocimiento del sentido de la magna empresa educativa habrá de indicar las respuestas adecuadas.

Educación y utopía

Puede decirse que la dolorosa circunstancia mexicana, contrastada con el florecimiento europeo, es la ocasión para que Alzate constituya un nuevo espíritu, al mismo tiempo que justifica la validez de la razón del siglo. En efecto, como buen racionalista, estaba convencido de que la razón era el único camino de la educación, y de que en

consecuencia la razón de las ciencias, la misma del mundo moderno, debía estar en la cultura, en las costumbres, en los hábitos, en todos los actos, aun los cotidianos; lo que equivalía —y ésta es la pretensión expresa— a hacer de cada hombre un filósofo y meter la filosofía en cualquier manifestación de la vida humana. Pero como la razón y la ciencia eran las del Siglo de las Luces y se caracterizaban por la autonomía, la educación universal no vino a hacer otra cosa que una autonomía total y, por eso, una independencia del pasado propio y de aquello que no fuese la razón misma.

Varias consecuencias se desprenden de esto. Una, que la educación tiene por objeto directo el logro de una especie de autarquía o suficiencia humana, de manera que el hombre, cualquier hombre, con sólo ejercitar la razón, alcance el máximo beneficio de la naturaleza y la felicidad que le es esencial en esta vida. La providencia, lo divino, pertenece a otro plano. El hombre hace por sí solo su propio mundo. Otra consecuencia es que el destinatario del mensaje pedagógico está constituido por todos los hombres, pues todos deben despertar de la tradición y todos deben ser ilustrados por la razón. De esta manera, "ilustración" viene a significar lo mismo que educación, y "educación" lo mismo que razón y sus frutos. Y todo junto señala el sentido humano de la obra de Alzate. Levantándose sobre los problemas que lo rodeaban, defiende las cualidades esenciales de la razón humana, que para él era sinónimo de lo humano en general, y por eso educa, no ya a la colonia, sino a la humanidad misma. ¡Con cuánta fruición expresa, a veces con claridad, a veces entre líneas, este cometido humano de su obra, y qué dolorido se muestra cuando los tradicionalistas le escatiman el título de educador del hombre!

Puede pensarse que Alzate educa para el buen éxito de la vida individual, o tal vez de la colectiva. Sus preocupaciones, encaminadas a conseguir la felicidad en este mundo, pero sobre todo su afán de poner en contacto a los mexicanos con el dominio técnico de la naturaleza, y su pensamiento entero de tintes fuertemente pragmáticos parecen ser razones de peso. Con todo, no deja de ser ésta una manera superficial de ver las publicaciones periódicas. Es cierto que Alzate quiere expresamente que la nueva educación tenga esas finalidades, pero es igualmente cierto que deben darse por añadidura de

un logro más pleno, que es la educación del hombre en lo que tiene de específicamente humano: la razón. Para él, la ciencia no es un fin en sí mismo, ni la utilidad, el término de la labor educativa. Su preocupación humana va más allá del utilitarismo y de un estrecho cientificismo. En manera alguna quiere revolucionar la ciencia: intenta, y en parte lo logra, revolucionar al hombre mismo poniendo en su inteligencia toda la cultura moderna. En esa educación no aparece el Estado o el individuo: solamente los derechos del hombre. Tampoco aparece la moral. Alzate no educa con el fin de dotar al hombre de una conducta recta, ni siquiera a la manera socrática, mucho menos a la católica. No educa tampoco para pensar rectamente, como Descartes. En consecuencia, no le interesa de manera directa la virtud, ni las reglas para pensar a derechas. Le preocupa ante todo configurar al hombre cambiándole la vida, el mundo, los hábitos, hacer un hombre nuevo, que parece ser la manera radical de educar.

Quien se haya asomado alguna vez a los escritos alzatianos sabe que en ninguna parte se encuentra definida esta doctrina, pero también sabe que el pensamiento expresado en ocasión de temas casuales y de mera circunstancia, que le sirven de envoltura, es éste. Las consecuencias parecen ser graves. Si la educación del hombre entraña la constitución de un nuevo espíritu, la educación de los habitantes de la Nueva España supone la constitución de un nuevo hombre americano y mexicano. Pero, además, la consecuencia inmediata de la nueva educación es la rehabilitación de las inteligencias, con lo que los americanos quedan en posibilidad de librarse por sí mismos del propio pasado y de construir al mismo tiempo, también por sí mismos, un nuevo mundo. Nada tiene de extraña o de ilógica la convicción alzatiana de que la razón ha empezado a construir en México otro mundo, un mundo nuevo con nuevos hombres, con nuevas inteligencias; de la misma manera que ha construido, por lo menos desde fines de la Edad Media, el mundo moderno en la parte culta de Europa. Este mundo con características distintas al anterior, según se ha visto, todavía no es, pero será necesariamente: nada puede oponerse al triunfo de la educación ilustrada, nada puede oponerse a las luces de la razón. La decisión de apresurar el advenimiento del nuevo mundo explica la manera como Alzate lleva a cabo la tarea educa-

tiva. Por eso es inquieto, reformador, destructor; por eso flagela a los enemigos y los hiere sin piedad; por eso escribe artículos y sostiene, sin otra ayuda que su exhausto peculio, sus publicaciones periódicas.

Y así México, que nació como toda América al calor de la utopía, se convierte por segunda vez en una utopía nueva, vale decir, en un mundo que no existe más que en el pensamiento de unos pocos, pero que sirve de refugio real. El Renacimiento concibe la utopía como un paso a otro mundo y a otra tierra. El siglo XVIII mexicano nunca pensó siquiera huir de América; al contrario, los pensadores ilustrados, y entre ellos especialmente Alzate, tienen una conciencia tan clara de la grandeza del Nuevo Mundo, que, en las diferentes reivindicaciones frente a Europa, puede ya verse la convicción de que en él los valores de la cultura universal encontrarán el lugar apropiado para realizarse sin trabas. Contra lo que pudiera aparecer por lo expuesto hasta aquí, Alzate no niega el pasado ni afirma que no pertenezca a sus contemporáneos y a él mismo. Sus escritos son un continuo grito de alarma ante la incuria americana, que ni defiende su historia ni la encauza por el camino de la grandeza. Y no es aberración afirmar que las *Gacetas* alzatianas son lecciones de historia, en el doble sentido de que narran los hechos materiales y espirituales de México, y de que forman una conciencia histórica nacional a la manera de los grandes historiógrafos europeos. Al lado de la grandeza, que no se considera aquí, muestra con igual vigor la penuria espiritual y material, la ignorancia, los errores, los prejuicios, todas las notas de la decadencia. Incitado por el conocimiento de estos dos aspectos de la historia colonial, sostiene, con enseñanzas que abarcan todas las materias, que esa historia, en cuanto causa o entraña la decadencia, ya no debe existir: carece de una razón que la justifique, desde el momento que imposibilita el advenimiento de un futuro de grandeza para México. En este sentido, el pasado no es reformable ni está sujeto a componendas; simplemente no es el mundo propio de los mexicanos. Pero esto no es obstáculo para que sea el trampolín desde el cual México es lanzado, por obra y gracia de la razón ilustrada del siglo, a otro mundo y a otra vida considerada como propia.

Se trata de la proyección hacia un mundo y una vida que todavía no existen: América, México mismo, sin lugar para ser, proyectado a

un futuro que no puede resultar ajeno, porque en él mismo está el lugar donde se realizará. De parecida manera, el que concibe la utopía y la lleva a cabo no es un europeo o un americano-europeo, sino un mismo sujeto, el americano y el mexicano. América, pues, sin lugar, no ya para un extraño (como cuando alimentó la utopía renacentista del europeo), pero tampoco para el mismo americano. Si el americano es el que tiene que construir un lugar con el fin de huir de un mundo a otro, y esto sin abandonar América, la nueva utopía americana no es el paso de una tierra a otra tierra o el abandono de un continente en seguimiento de otro, sino el paso de la conciencia tradicional a la moderna, de la razón escolástica a la del Siglo de las Luces, de la historia decadente a una historia de grandeza. América vuelve a ser utopía con el paso de otro mundo interno o con el cambio de vida espiritual.

Haciendo a un lado la cuestión del alcance teórico de estas afirmaciones, parece pertinente hacer notar que con esto Alzate logra el paso definitivo a otro mundo o, lo que es igual, concibe la utopía radical, que es huir de sí mismo para encontrarse a sí mismo en los tiempos modernos. Y así como la aplicación de la primera utopía convirtió a América en el Nuevo Mundo, así el advenimiento de la nueva razón habrá de hacer de América en general y de México en particular pueblos nuevos, en donde un hombre con otro tiempo interno realizará el lugar que no tienen y que les pertenece como propio. Si el americano mismo es el encargado de realizar la utopía y si no pasa a otra tierra físicamente distinta, cabe preguntar por ese algo que se logrará cuando el futuro advenga.

A este respecto las publicaciones periódicas son bastante explícitas, pues se trata de la finalidad que les dio nacimiento. México y América están sin lugar, porque no sólo no participan en la historia de los pueblos cultos del orbe, sino que están imposibilitados para hacer por sí mismos y en sí mismos historia universal. Como México ni hace historia universal ni contribuye a ella, es tierra de utopía. Lo mismo sucede al continente americano. La historia les proporcionará el lugar, no un lugar cualquiera, sino un lugar digno en el consorcio de los pueblos modernos que dirigen los destinos de la humanidad. De conformidad con estas ideas, Alzate no pretende configurar un nuevo mexicano o un nuevo americano, sino un nuevo hombre

mexicano y americano. Dicho de otro modo, la realización de la utopía no es la tarea de un individuo, ni siquiera de una nación o de un continente. Es una tarea del hombre, al cual acontece ser mexicano, americano, español, francés o inglés. De este modo, América, que nació al calor de la utopía renacentista, consciente ya de su existencia y su valor, alimenta la utopía humana. Y no se crea que Alzate concibe la realización de la utopía como la perfección límite para el desarrollo del hombre. Nada más extraño a su pensamiento que imaginar a América como un lugar tranquilo donde estén abolidos los pasos a otros lugares. El americano y el hombre a secas tienen por nota esencial ser utópicos, porque la cultura que los hace posibles está fundada en la razón y ésta se rige por el progreso. Sabe, por amarga experiencia, que la razón de las esencias es la que paraliza la utopía y acaba con ella, pero no la razón moderna para la cual la verdad nunca estará hecha y siempre se irá haciendo. Así, desde la segunda mitad del siglo XVIII, América es concebida como utopía, como una tierra cuyo lugar está en el futuro. Por eso la utopía americana alimenta la utopía del hombre.

Esta peculiar idea de la educación, que diferencia a Alzate de otros pensadores ilustrados (Bartolache, por ejemplo), muestra con claridad las influencias principales de su pensamiento: la modernidad sentida a través del cristianismo, y aun a través de la escolástica, como resultado de lo cual la educación tiene por objeto lo humano en general, sea que se encuentre en el individuo, en la sociedad, en la nación, en el continente o en el mundo. Su objeto es, pues, el hombre, y al mismo tiempo el hombre con problemas y necesidades definidas. El sentido humano adquiere mayor relevancia cuando se cae en la cuenta de que la utopía es no sólo el término lógico de las ideas educativas, sino que ella misma es educación. En efecto, es de la esencia de la utopía dejar de ser tal por la realización en un lugar concreto, cosa que sólo podía ser posible mediando la existencia de un hombre, de un espíritu y de una cultura en donde se lleve a cabo.

Educación y utopía se implican mutuamente. La educación es la que desplaza a otro mundo, y la utopía es el compendio de la tarea educativa. Una y otra son el símbolo de la cultura moderna y al mismo tiempo el inicio de una mayor participación de México en la historia universal. A una distancia de siglo y medio, se sabe que la utopía ha

dejado de realizarse en más de una ocasión; pero Alzate, ilustrado y por eso creyente pertinaz de los frutos de la razón, estuvo siempre convencido del advenimiento inminente de un nuevo mundo para México, mejor, de un México nuevo que ya presentía, y cuyo principio feliz le tocó palpar, cuando se daba cuenta de que las luces empezaban a rendir frutos y de que los americanos no estaban tan dejados de la mano de Dios, como falsamente suponían algunos historiadores europeos. Le dieron la razón todos aquellos enemigos o seguidores que entendieron el sentido de su obra. Pero si la educación moderna no era ajena para los lectores de los *Diarios* y las *Gacetas*, la utopía humana, a la que Alzate dedicó sus esfuerzos, estaba en vías de realización. De ser cierto esto, México justificó, desde el siglo XVIII, su existencia ante la historia universal y tuvo desde ese tiempo una historia propia, capaz de ser parangonada con la de los pueblos que dirigían la humanidad. Y paralelamente, América contó con un lugar propio, al contribuir el americano a alimentar la utopía que parece esencial al hombre.

Teoría de salvación

Que la reforma y la tarea educativa no sean en Alzate algo superficial, es evidente. Pero tampoco obedece a un capricho o depende de la voluntad de su autor. Dada la conciencia histórica que tiene de México, América y Europa, la educación universal es necesaria. En efecto, en todos los escritos se encuentra una convicción inalterable, según la cual, la razón antigua y el hombre salido de ella no sólo son inútiles, sino que imposibilitan de raíz la vinculación de México con el resto de los pueblos cultos. Y, paralelamente, sostiene que el pasado colonial, así como el porvenir de México en la historia universal, están ligados a la aceptación o rechazo de un nuevo mundo para los integrantes de la nación, el mundo de la razón y de la ciencia, el mundo de la modernidad. El tema insistente de la decadencia tiene por correlativo el tema, insistente también, de la salvación. El menosprecio, con que veían al Nuevo Mundo los europeos (sin excluir a los españoles), fue un acicate para concebir la realización de su obra como una tarea inaplazable. De esta manera, para Alzate, y

más tarde para los liberales, la educación resume los problemas nacionales y es ella misma el primer problema nacional.

El compromiso de llevar sobre sus hombros una tarea salvadora de tales magnitudes hizo de Alzate el pensador ilustrado más inquieto, el predicador de vicios y verdades más atrevido y audaz del siglo XVIII, y de su obra (el *Diario Literario*, en 1768; los *Asuntos Varios*, en 1772; las *Observaciones*, en 1778, y la *Gaceta de Literatura*, de 1788 a 1795), un gran sermonario laico, cuyo tema consciente, expreso, inacabable, es la grandeza nacional y el examen atento de las causas y remedios de la decadencia del hombre en América y, especialmente, en "la nación". Tal es la unidad que algunos no alcanzan a ver en las noticias más variadas y las materias más heterogéneas que integran los periódicos. Y, desde este punto de vista, se conoce el sentido que guardan en relación con la cultura universal y la que podría llamarse mexicana. La reforma y la conformación de un nuevo mundo y de otro hombre no son accidentes en la obra alzatiana, y tampoco lo es la consecuente ilustración en todo género de materias.

En Alzate, más que en ningún otro autor de las postrimerías de la Colonia, existe una estrecha correspondencia entre vida y pensamiento, entre la forma de expresar las ideas y la realidad. Una salvación universal sólo era posible con una educación, también universal, de todos los mexicanos, del ignorante y el sabio, del agricultor y el obrero, de grandes y chicos, de hombres y mujeres. Por eso concibió, a la manera de los tiempos ilustrados, unos diarios enciclopédicos que revolucionarían el pensamiento, las tradiciones, las costumbres, la vida mexicana entera. Consciente de estas verdades, pone sus recursos, su ingenio, su tranquilidad y hasta su salud al servicio de la tarea de salvación. ¿Quién como él se desprende de sí mismo en el siglo XVIII, para hacer que los demás se encuentren a sí mismos por la educación? Ciertamente Ignacio Bartolache lo iguala, y aun lo sobrepasa en la concepción teórica de la modernidad, pero nadie escribe tan humanamente, nadie pone en sus obras o en su vida la pasión y la emoción con que Alzate tapa los resquicios de la decadencia y construye las bases de la grandeza nacional.

Cuando los tradicionalistas despertaron de su letargo, debido a la crítica demoledora del Siglo de las Luces, acusaron a Alzate de abandonar las venerables verdades del pasado, de sostener proposiciones

peligrosas para la religión y "ofensivas y poco decorosas a la ley y a la nación". Alzate, al igual que los otros pensadores ilustrados, también fue acusado de "extranjerismo". Parecía inconcebible, a los ciegos amigos del peripato, que se procurase la salvación patria negando la tradición e importando doctrinas extrañas de la Europa iluminada con las luces del siglo. Nunca da una respuesta concreta a esta objeción insistentemente formulada. Su obra entera, henchida de patriotismo, es el mejor argumento contra la cultura cerrada y la idea estrecha de la patria, que privan a los mexicanos de la comunidad de las naciones cultas, justificando con ello el título de "bárbaros".

Precisamente la rebeldía contra la exclusión de América de la historia universal, incentivo común a los hombres modernos del siglo mexicano de las luces, hizo que Alzate abriese las fronteras de la conciencia patria a los métodos científicos y a la razón de la cultura moderna de Occidente. Por todo esto la reforma educativa de Alzate significó, de hecho, la segunda modernización y occidentalización de México y, en cuanto hay preocupaciones americanas en su pensamiento, de América. Al contrario de lo que sucedía con los defensores de la educación antigua, la modernidad no era problemática, ni necesitaba justificar su aplicación a las mentes y a los problemas americanos. Así como la importación de la cultura renacentista quedó justificada frente a los problemas originados por el Descubrimiento, la Conquista y la colonización, así esta segunda importación de cultura europea se justificaba ella misma y tenía en sí misma el porqué de su aplicación más allá de los límites en que había nacido.

Pero no puede seguirse hablando de que la educación nueva implique una "occidentalización", una "europeización", una "imitación" de la cultura moderna. Alzate es uno de los máximos representantes en México de la filosofía de la Ilustración, en la que culminó el movimiento hacia la universalidad del saber y hacia el reinado de la razón universal. Como buen ilustrado, no podía concebir que la cultura hubiera sido entregada en patrimonio al inglés, al francés o al italiano, ni podía aceptar tampoco que la única cultura europea válida para México fuera la del siglo XVI. Para él la ciencia y la razón son propiedad del hombre y desconocen barreras nacionales. Sus obras enseñan con insistencia que la cultura moderna no es europea, sino humana.

Y así, mientras puede sostenerse con éxito que la obra de Alzate es un tratado de cómo salvar al hombre sin limitaciones nacionales y aun continentales, no pasa igual con el falso problema de la "occidentalización": por ningún lado se encuentran preocupaciones motivadas por la ascendencia europea de la modernidad. Debido a esta convicción oriunda del pensamiento ilustrado, la modernización es desplazada, de las urgencias mexicanas y americanas, a un plano humano, tal como acontecía con las inteligencias conductoras de las luces en Francia e Inglaterra. Sería falso decir que los pensadores del siglo olvidan sus respectivos países, pues continuamente están aplicando la ciencia a los problemas patrios, pero, inherente a su manera de entender estas ideas, está su insistencia en la naturaleza universal de sus ambiciones. Cada uno era un habitante del mundo de la razón o, según la frase feliz acuñada por el venerable Feijoo, que tanto gustaba repetir Alzate, un ciudadano de la república libre de las letras. Consecuentemente, el autor de las *Gacetas* muestra sin complejos que el americano participa de la misma naturaleza que el europeo, y que tiene la misma capacidad para asimilar y hacer cultura moderna.

Tales son las actitudes espontáneas, primarias, con que los periódicos alzatianos buscan remedio a la decadencia americana. No debe extrañar, pues, que se defienda el acceso de América a la modernidad como un derecho ingénito, no sólo por haber nacido ligada umbilicalmente al saber occidental, sino por ser la cultura moderna una nota esencial del hombre. Para Alzate, esta condición humana es incontrovertible; ni el americano podía rechazarla aunque quisiera, ni el europeo podía negársela. Desde este punto de vista la modernización de México y de América no tiene otro sentido que el de un grandioso esfuerzo por colocar al mexicano y al americano en el plano universal, reivindicando para uno y otro los derechos humanos amenazados por la decadencia. Y la educación aparece como una tarea inaplazable, necesaria, con dos finalidades bien determinadas: humanizar a los mexicanos haciéndolos gozar, mediante la modernización, de su patrimonio de hombres; corregir el resultado defectuoso de la primera aplicación de la cultura europea y tomar providencias, al mismo tiempo, para evitar desviaciones en el futuro.

Es difícil encontrar en el siglo XVIII otro educador (tal vez solamente Bartolache, y en ciertos aspectos Gamarra) que luche por la

salvación del novohispano y que trate de salvar todo lo que había de hombre en él. Ciertamente nadie vio con igual claridad que el problema consistía, de una manera fundamental, en la salvación del hombre y no del mexicano, como tampoco nadie vivió la convicción de que el mexicano se salvaría como hombre cuando se modernizara. Así, pues, Alzate contribuyó, más que ningún otro, a la existencia de México como pueblo moderno, como pueblo que hacía historia universal en cumplimiento de sus derechos.

A estas alturas ya es comprensible cómo en el pensamiento de Alzate la occidentalización o la modernización significa el encuentro del mexicano por el mexicano mismo y, por lo tanto, el remedio definitivo de la decadencia. La salvación de lo humano de los americanos hizo posible no sólo la aplicación válida de una cultura que parecía extraña, sino también una continua meditación sobre México, su cultura y sus problemas. La educación en las verdades europeas se revierte sobre México creando una conciencia nacional. Huelga decir que Alzate es educador en el sentido profundo y humanístico de la palabra, y que, si Alzate es un escritor representativo del pensamiento mexicano, esto se debe a que, sobre otras cualidades, es educador, y por eso creador de conciencia nacional, guía y conductor del hombre, fundador de un pueblo nuevo.



La teología ilustrada de Hidalgo

Las ideas y propósitos de Alzate, considerados en las líneas anteriores, se refieren al campo filosófico. Conviene ahora preguntarnos si el pensamiento moderno no tuvo repercusiones en la teología. Para dar la respuesta, comentaremos un texto importante de don Miguel Hidalgo y Costilla.

Se sabe que Hidalgo ocupó un lugar de primera fila cuando era estudiante. Presentó actos públicos sobre clásicos latinos y sobre aspectos de la filosofía aristotélica. Antes de cumplir diecisiete años era bachiller en Artes por la Universidad de México. Refieren sus biógrafos que tres años después, en 1773, los sinodales universitarios quedaron tan sorprendidos de la sabiduría del nuevo bachiller en Teología que le concedieron el honor de replicar en el examen de sus condiscípulos. Por ese mismo tiempo, gracias a merecimientos demostrados públicamente, se le designó colegial de oposición, cuyo número apenas llegaba a cuatro, quedando facultado para presidir academias, suplir profesores y participar en la vida administrativa de la casa de estudios. En 1775 ganó por oposición una cátedra de filosofía, "en la cual introdujo textos modernos". Tres años más tarde defendió en un acto las *Prelecciones teológicas* de Serry, autor que exponía doctrinas avanzadas. También por oposición ganó en 1779 una cátedra de lengua latina. En 1781 fue nombrado profesor del curso de artes. Al año siguiente enseñó teología en calidad de sustituto y poco tiempo después obtuvo esta cátedra en propiedad. A la edad de treinta y un años presentó la *Disertación sobre el verdadero método de estudiar teología escolástica*, que fue premiada con el primer lugar y que en nuestros días le ha valido ser considerado como reformador intelectual, al lado de José Antonio Alzate y el felipense Gamarra. Y formó discípulos tan distinguidos que merecieron ser designados profeso-

res del mismo Colegio, como el que defendió en 1785 las *Prelecciones* de Serry. En fin, en 1790 fue nombrado rector.

Con saber todas estas cosas, se ignora todavía cómo enseñó las humanidades, cuáles fueron los autores modernos utilizados en el curso de artes y hasta dónde igualaba las tesis nuevas del Siglo de las Luces. Nada se sabe de las doctrinas teológicas a que Hidalgo dedicó su mayor entusiasmo y en las que obtuvo créditos hasta llegar a merecer, en los albores de la Independencia, el título de teólogo más destacado de la Nueva España. Por otra parte, parece imposible que la preocupación humanitaria, las críticas al gobierno, la autonomía mental, el americanismo, el amor por la libertad, el cuidado de las artes y los oficios, la gran estimación de la agricultura, el indigenismo, hayan sido improvisados por Hidalgo a la manera como improvisó ejércitos. ¿Es comprensible que el ideario de la Independencia haya sido fruto de hechos antes inexistentes?

Los alegatos de la Inquisición, los escritos hidalguistas y antihidalguistas posteriores al Grito de Dolores, y sobre todo las proclamas y decretos del mismo Hidalgo, ofrecen datos inestimables para rehacer su pensamiento. Pero el documento más importante a este propósito es la *Disertación sobre el verdadero método de estudiar teología escolástica*,[1] porque muestra las ideas sistemáticas y las raíces de las emociones que animaron al instaurador de la Independencia mexicana. Cuando Gabriel Méndez Plancarte publicó en la revista *Ábside* el texto de la *Disertación*, y cuando, cinco años más tarde, dio a conocer su hermoso estudio titulado *Hidalgo, reformador intelectual*, quedó vindicado un lugar de preeminencia para el libertador en los anales de la cultura nacional, y al mismo tiempo se puso la base para entender el fenómeno de nuestra vida como nación independiente. Según Méndez Plancarte, Hidalgo es un digno exponente del movimiento renovador que iniciaron Maneiro, Abad, Alegre y Clavijero, y que llevaron a su culminación, entre otros, Velázquez de León, Bartolache, Mociño, Gamarra y Alzate. Mientras ellos son los reformadores de la ciencia y la filosofía, Hidalgo es el reformador del fundamento teórico en que estaba asentado el saber sobre Dios. Este

[1] Miguel Hidalgo y Costilla, "Disertación sobre el verdadero método de estudiar teología escolástica", en *Ábside*, vol. IV, núm. 9, pp. 3-25.

estudio señala con claridad no sólo la amplitud de la cultura y el modernismo del profesor nicolaíta, sino también los vientos de fronda que se esparcieron años más tarde desde Dolores.

Juan Hernández Luna,[2] en un serio análisis de las diversas imágenes que se han tenido de Hidalgo desde la Independencia hasta nuestros días, hace avanzar esta visión, presentando al prócer nacional como pensador que ama la teoría y la práctica, como modelador de la patria, como cultivador de la ciencia pagana, como amante de la novedad y el progreso y, antes que nada, como docto y sabio en teología. Los enemigos no pudieron menos que aceptar su profundo conocimiento de las súmulas y de la *Suma teológica*, y, lo que es más, reconocieron que la habilidad de Hidalgo para la enseñanza causó daños en los estudiantes de San Nicolás, quienes, según ellos, fueron impulsados a la revolución por las conclusiones teológicas aprendidas en sus cursos. Pero a pesar de que Hernández Luna insiste en el carácter ilustrado de la "sabiduría luciferina" o de la "soberbia teológica" de Hidalgo, todavía no se ha hecho el análisis de todos los aspectos positivos de su obra intelectual, ni se ha logrado señalar toda la importancia que tiene en la cultura del siglo XVIII y en la constitución definitiva de la Independencia. Un somero análisis de la *Disertación* habrá de mostrar, al menos en parte, la verdad de esta afirmación.

Método y teología

Es bien sabido que una de las primeras manifestaciones del espíritu moderno es la preocupación metódica. Entre nosotros la renovación literaria, filosófica y científica adquiere también las características de una nueva fundamentación del saber. Ignacio Bartolache es principalmente quien hace, en sus *Lecciones matemáticas*, toda una metodología del conocimiento. Siguiendo el ejemplo de Descartes y sobre todo el de Spinoza y el de Hobbes, aprovechando los principios físico-matemáticos de Newton, ya conocidos en la Nueva España a mediados del siglo, da por verdad inconcusa que el método matemático es el único cierto, y que consecuentemente el conocimiento será el

[2] Juan Hernández Luna, *Imágenes históricas de Hidalgo*.

resultado de su recta aplicación. Llega a decir aún más: que toda realidad debe tratarse con método matemático. Por estas afirmaciones, gravísimas por sus efectos en la ciencia y en la filosofía, limita de manera deliberada la esfera del conocimiento a los objetos y realidades de este mundo. Los seres inmateriales y suprasensibles de la religión no pueden ser tratados con método matemático. Están más allá del saber del hombre. La teología es, para Bartolache, una facultad que respeta, pero sobre la cual ni quiere ni puede opinar.

La *Disertación sobre el verdadero método de estudiar teología escolástica* es igualmente una teoría del método, una metodología de la disciplina que para el creyente es la reina de las ciencias. Con la diferencia de que Hidalgo cala más hondo en el espíritu de la modernidad que el audaz Bartolache, pues mientras éste excluye de los problemas el teológico, el profesor nicolaíta tiene el atrevimiento de aplicar al saber sobre Dios el criterio que sólo parecía válido para el conocimiento propio de la razón humana. Es una audacia máxima, sin duda, tratar a este mundo y al mundo de Dios con la misma medida y con la misma regla. Y no se trata de un método puramente posible, sino del método verdadero para estudiar teología, sin el cual, por lo tanto, no puede darse un conocimiento cierto sobre Dios.

El tratado de Hidalgo sobre el verdadero método de la teología no se presenta a los lectores como una nueva ciencia teológica, sino más bien como una serie de indicaciones para adquirir conocimientos seguros en esta materia. Lo mismo habrá que decir, proporcionalmente, de las ideas de Bartolache. Sin embargo, los tradicionalistas, atentos a todo lo que llevase ribetes de novedad, hubieron de comprender muy pronto el significado expreso de la *Disertación*: transformar radicalmente la inteligencia novohispana que gustaba del estudio de Dios, esto es, de la teología en cualquiera de sus formas. Y en efecto, Hidalgo, como antes Clavijero, Bartolache, Alzate y Gamarra, intenta cambiar desde sus raíces la mentalidad escolástica por la mentalidad moderna. Lo cual podrá suceder —y ésta es una de sus convicciones siempre presentes— cuando el hombre, el de las aulas y el de la calle, cuente con otra inteligencia que lo capacite para pensar de una manera más avanzada que el anticuado peripatético. Por desgracia no sabemos mucho sobre la realización de estos fines de la *Disertación*.

Teología moderna y salvación patria

El primer paso de los modernos, sobre todo de los hispanoamericanos, en la consecución de los ideales de reforma, consiste en mostrar que las verdades anunciadas por ellos tienen vigencia entre las naciones cultas y entre los hombres de buen gusto. También Hidalgo posee esta orientación que ahora se llama conciencia histórica. En opinión suya, los tiempos antiguos fueron de tinieblas. Los modernos, en cambio, están inundados de luces; en los hombres del siglo domina el afán de saber, y la sabiduría es patrimonio de todos. "Son muchos —dice— los hombres doctos que han enriquecido el reino literario en estos tiempos. No ha habido —asegura— edad en que pudieran subir los hombres al templo de la sabiduría con tanta facilidad como la nuestra".[3]

La teología no ha escapado a esta situación. Una dialéctica contenciosa y un exceso de filosofías habían hecho de ella una ciencia totalmente desconocida, pero en los tiempos últimos está brillando ya con el esplendor que merece. "En las más célebres universidades del orbe se halla ya la teología verdadera en pacífica posesión".[4] En el texto de la *Disertación* acude con insistencia a los "hombres de sana crítica", al "buen gusto", a la "utilidad", a la convicción de que "ya no se pierde el tiempo".

Éste es el punto de partida del pensamiento ilustrado de Hidalgo. Contra lo que pudiera decirse, no se toma el menor trabajo de probar la bondad de las luces o las razones de "los últimos tiempos". Parece como si el mundo moderno debiera aceptarse, con todas sus consecuencias para el tradicionalismo de la Nueva España, sólo por el hecho de ser moderno. En todo caso, su justificación es su misma existencia. Es un hecho que no puede negarse. Quien lo conoce se adhiere por necesidad a él. De esta manera, Hidalgo, al igual que todos los pensadores modernos, recibe y ofrece las enseñanzas ilustradas sin caer en la cuenta de que, en nombre de las luces y de la razón del siglo, exige la vigencia de un mundo del que en última

[3] M. Hidalgo y Costilla, "Disertación sobre el verdadero método de estudiar teología escolástica", en *op. cit.*, p. 7.

[4] *Ibid.*, pp. 7-8.

instancia no da razón. Y es esta convicción, este sentimiento firmemente arraigado en él, lo que determina su entusiasmo por las nuevas enseñanzas. Cierto es que Hidalgo no está expresando en letras de molde, como sucede con Bartolache, Alzate y Gamarra, que la Nueva España debe modernizarse desde la raíz para no malograr su destino y conquistar el sitio de grandeza que le corresponde en la historia universal. Pero éste es el más hondo sentido de la *Disertación*. En definitiva, la justificación del mundo moderno es el logro de la grandeza nacional mediante la salvación de la inteligencia en el campo teológico.

Así, pues, la Nueva España queda por primera vez dividida en dos maneras diferentes de entender la divinidad, una moderna y otra tradicional. Es el punto en que los amantes de la novedad adquieren perfiles de apóstoles, de iconoclastas y reformadores, pues resultaba imposible la aceptación de un nuevo método, aunque fuese el verdadero, si antes no era destruido el antiguo.

La confrontación entre uno y otro arroja un saldo desfavorable a la tradición. En seguimiento de los filósofos, especialmente de las duras críticas que Gamarra y Alzate habían dirigido a la escolástica, Hidalgo señala el carácter dogmático y cerrado de los estudios teológicos. No bien ha acabado el curso de artes, dice, cuando se persuade a los estudiantes de que "no hay más teología que la que está contenida" en cinco tomos llenos de formalismos y sutilezas.[5] Los vicios fundamentales son: suma prolijidad para tratar las cuestiones, ya multiplicando las dificultades, ya introduciendo formas escolásticas inútiles, como el silogismo, o cuestiones puramente filosóficas y metafísicas; ausencia de historia y de crítica.[6] El estudioso del siglo XVIII mexicano vuelve a encontrar en la *Disertación* estas frases familiares a los filósofos: "escolástica común", "pérdida irreparable del tiempo", "sofismas y metafísicas", inutilidad de las "formas sustanciales y accidentales". Los filósofos argumentan que, por tratar tanta metafísica, los alumnos nada saben de filosofía. Hidalgo, teólogo, afirma que, por introducir tanta filosofía —escolástica, por supuesto—, los alumnos aprenden superficialmente teología. Rechaza de modo ex-

[5] *Ibid.*, p. 19.
[6] *Ibid.*, p. 17.

preso la "teología fundada en las opiniones de Aristóteles, digo en las formas sustanciales y accidentales, introduciendo mil cuestiones de posibles inútiles y otras cosas semejantes, no tratando sino una u otra cuestión de dogma y aun ésta muy superficialmente, y empleando todo el tiempo en sofismas y metafísicas".[7] Sin embargo, como el estudio de teología debe ser metódico, reconoce que la escolástica, en cuanto "teología metódica acomodada al uso de la escuela, con argumentos y respuestas por el modo dialéctico",[8] es una disciplina recomendable. Pero líneas adelante repite que las formas silogísticas no hacen sino embrollar las verdades y que por esta razón deben desaparecer de los textos teológicos.[9]

Con esta reforma, Hidalgo se coloca de lleno en el mundo moderno. Por una parte destierra la filosofía de la explicación racional de Dios. Por otra, hace a un lado la filosofía teológica que servía para entender racionalmente el dogma. Al mismo tiempo invalida el pensamiento aristotélico-tomista y la teología de la tradición. Todos los valores en que se fincaba la vida y la cultura colonial quedaban sin razón de ser. Y México era lanzado por primera vez a un mundo nuevo, al mundo moderno de la ciencia y de la razón. Por esto la *Disertación sobre el verdadero método de estudiar teología escolástica* significaba en el campo de la inteligencia, para no hablar de las consecuencias sociales y políticas, un cambio radical. Por lo pronto, se atisba ya otra idea del conocimiento, otra idea de la metafísica y otra idea de la teología.

Dos son los argumentos de que se vale Hidalgo para presentar una reforma de tales alcances. Uno es el argumento intrínseco y *a priori* del supuesto moderno —supuesto porque no se procura demostrarlo— sobre la falsedad de las formas accidentales y sustanciales, tanto en filosofía como en teología.[10] Establecido esto, es fácil

[7] *Ibid.*, p. 8.

[8] *Idem.*

[9] De la teología deben quedar eximidas "las cuestiones filosóficas (llamo filosóficas aquellas en donde no se encuentra una palabra de Escritura, Concilios o Santos Padres)". (*Ibid.*, p. 20.)

[10] Acepta la opinión de Barbadinho, según el cual "todos los mejores teólogos [...] condenan a la teología fundada en las opiniones de Aristóteles, digo, de las formas sustanciales y accidentales". (*Ibid.*, p. 8.) Más adelante dice: "aquella

entender cómo Hidalgo añade por su cuenta la exclusión no sólo del silogismo sino de toda la filosofía escolástica, de la reflexión teológica. Otro es el argumento extrínseco y de autoridad que consiste en recurrir a la "utilidad" de la Iglesia y a la opinión de "hombres de juicio" y "teólogos de primer orden", tales como Barbadinho, Feijoo, Melchor Cano, Anetto, Aguirre, Petavio, Habert, Berti, Natal Aragonense, Serry, Graveson.[11] Todos ellos concuerdan en enseñar que la escolástica común es "inútil" y que sigue una "senda totalmente extraviada".

Las argumentaciones de la *Disertación* recuerdan en este punto los discursos del benedictino Feijoo sobre el mérito y fortuna de Aristóteles. Como todos los modernos, Hidalgo recurre a la historia. De ella saca dos enseñanzas decisivas: por una parte, al estagirita siempre se le ha considerado fuente de herejía, peligroso para la fe, y por eso en diversas ocasiones los papas lo han repudiado; por otra, teólogos de primera línea, papas y concilios han condenado la doctrina de las formas sustanciales, procurando "exterminarla y dejarla sepultada en su misma cuna".[12] Y aun suponiendo que el aristotelismo teológico no originase herejías, las sutilezas, las metafísicas, las doctrinas inútiles que introduce en la teología hacen olvidar los conocimientos realmente teológicos y necesarios para la salvación. ¿Cómo —pregunta con Juan Gersón— es posible "reducir nuestra fe a las frívolas reglas de la dialéctica", y con qué derecho se filosofa "sobre las cosas divinas según los principios aristotélicos"? ¿Puede concebirse que esos lógicos y esos metafísicos sean al mismo tiempo teólogos? En opinión de Hidalgo, este abuso mina los fundamentos de la fe, pues los teólogos filósofos defienden implícitamente un pernicioso desprecio de la Biblia y de los doctores sagrados, llegando su atrevimiento hasta corromper los términos usados por los Padres. Estos teólogos, continúa, son causa de irrisión, abren caminos innumerables al error. Son además inútiles del todo, porque ni defienden la fe contra las argumentaciones

[teología] que se funda en las formas substanciales y accidentales de Aristóteles" (*ibid.*, p. 9) es completamente reprobada.

[11] Los teólogos "de primer orden" son: Barbadinho, Melchor Cano, Anetto, Petavio, Habert, Tournelli, Medina, Berti, el cardenal Aguirre, Gotti, Serry, Salmerón, Natal Aragonense, Graveson. (*Ibid.*, pp. 9 y 13.)

[12] *Ibid.*, p. 9.

de los no creyentes ni la fortifican en los creyentes. Hidalgo, teólogo y cristiano, enseña que los "venerables principios aristotélicos" afean y corrompen la "verdadera teología", y que constituyen, por consiguiente, un "licencioso modo de opinar".[13]

Nuestros oídos, poco habituados a tales temas teológicos, pueden dar poca importancia a esta argumentación. Baste decir que significa un paso más en la destrucción del último reducto del mundo tradicional. No se trata de un argumento común de autoridad, sino de razonamientos que encontraban eco en las mentes novohispanas acostumbradas a escuchar a teólogos. Y por si esto fuese poco, Hidalgo arrebata las palabras a los tradicionalistas. Nuestros filósofos del siglo XVII establecen la razón moderna diciéndose salvadores de la inteligencia y de la grandeza nacional. Hidalgo señala en el aristotelismo el máximo peligro de la fe y muestra cómo la salvación de aquello en que estaba fincada la nación, la religión, depende del abandono de la filosofía y la teología tradicionales, y del reconocimiento de las ideas modernas en su aplicación a la teología.

Cada una de estas razones por separado no hubiera sido suficiente para destruir los fundamentos del mundo colonial. Así debió de comprenderlo Hidalgo, pues con rara habilidad dialéctica, superior ciertamente a la de Alzate y a la del benedictino Feijoo, conjuga los argumentos de autoridad y de razón para convencer al lector, en pocas páginas, de la inutilidad y la maldad de los fundamentos teóricos de la tradición.

Ineficacia teológica del tomismo

Con ser esto más que suficiente para establecer los pilares del mundo moderno en México, Hidalgo todavía da otro paso: demostrar que la teología escolástica es inútil, antes y después de santo Tomás. Hidalgo sabía, en efecto, por la escolástica dominante y por haber hecho él mismo un curso de artes *ad mentem sancti Thomae*, que las razones expuestas no convencerían a los amantes de antiguallas. Por esto concede un cuidado especial al caso del Doctor Angélico.

[13] *Ibid.*, p. 10.

Guardando las consideraciones que los modernos acostumbran en circunstancias parecidas, Hidalgo empieza por llamar "nuestro maestro" al autor de la *Suma teológica*, y aun escribe (sin gran énfasis) que es el "mayor escolástico" y un "gran teólogo".[14] Adjudica a sus comentadores las inexactitudes históricas y críticas de sus obras. Pero inmediatamente añade que su autoridad no significa un argumento de peso debido a que no bautizó del todo al filósofo gentil, y que, aun aceptando, sin conceder, que del tomismo aristotélico no se siguen ya doctrinas peligrosas para la fe y las costumbres, están por encima de él las reiteradas censuras de los papas, de los concilios y de innumerables hombres de "buen gusto" en los tiempos modernos.[15]

Esta última parte del raciocinio es definitiva para la mentalidad, religiosa por entero, de la Colonia. Ningún teólogo o filósofo de la tradición podía, sin graves consecuencias, afirmar que el tomismo fuera una doctrina con más valimiento que los concilios y los papas. Sin embargo, el profesor de San Nicolás, demasiado escolástico en la utilización de la dialéctica, les concede graciosamente la superioridad del Angélico, a sabiendas de que este hecho no significa que la teología aristotélico-tomista esté exenta de abusos contra la verdad y contra la recta manera de pensar. Debe hacerse notar la suma habilidad con que Hidalgo desliza entre argumentos de autoridad lo que está debajo de toda la *Disertación*, a saber, la razón moderna inconforme con la tradicional. Puede santo Tomás valer más que concilios, papas y teólogos, y no por eso estar por encima de la razón. Pero, bien porque el predominio de los tradicionalistas volvía peligroso el desarrollo de semejantes ideas, bien porque el mismo Hidalgo no hubiese llegado a la plenitud del pensamiento ilustrado, la *Disertación* hace hincapié en el argumento de autoridad que entonces parecía no sólo el camino más seguro, sino el más convincente. ¿Para qué exponerse a ser tildado de sospechoso, si el consenso unánime de "los más grandes teólogos de los siglos posteriores, principalmente los que ilustraron el XVI, el XVII y el XVIII", lo autorizaba para concluir que la teología escolástica era totalmente inútil antes y después de santo Tomás?[16] Es insensato,

[14] *Ibid.*, p. 13.
[15] *Ibid.*, pp. 10-11.
[16] *Ibid.*, p. 13.

dice, no creer a los teólogos en teología, como es insensato no creer a los marineros en las materias de su arte. Y es insensato, sobre todo, cerrar los ojos a la evidencia de las razones. Aun con santo Tomás, concluye, la teología aristotélico-tomista hace peligrar la pureza de la religión.[17]

Queda, sin embargo, el hecho de que el Doctor Angélico ha sido uno de los más grandes teólogos, el príncipe de ellos, como sostiene la tradición. Él solo puede justificar la filosofía teológica.

De buen grado acepta Hidalgo estas opiniones comunes de la mente colonial, que parecen echar por tierra su tesis entera sobre la teología escolástica, pero con sagacidad dialéctica se apresura a mostrar cuál es el sentido del tomismo en la historia del pensamiento. La *Disertación* sostiene con claridad que el Angélico fue un gran teólogo porque supo aplicar la historia, la crítica, la cronología y la geología para discernir los concilios,[18] los escritos de los Padres y aun la doctrina sagrada. Nunca porque siguiese los pasos del filósofo gentil. Lo cual significa que, por primera vez en México, hubo una interpretación del tomismo distinta de la colonial. Mientras para la tradición, la grandeza del Angélico consiste en haber hecho de la filosofía aristotélica un instrumento ancilar de la fe, para Hidalgo su mérito está en haber aplicado disciplinas modernas al esclarecimiento de la ciencia teológica.

A esto añade Hidalgo una consideración histórica del tomismo, según la cual santo Tomás se movió a escoger a Aristóteles para explicar racionalmente la fe, por necesidades localizadas en un tiempo y en un espacio concretos, como eran la corrupción teológica de la Edad Media, que llegaba "al extremo de dar más crédito a un filósofo gentil que a los sagrados oráculos". Cuando el aquinatense advirtió que las condenaciones del aristotelismo no lograban arrancarlo del pensamiento cristiano, tomó sus mismas armas "para dirigirlas a las verdades que debían alcanzar". Hidalgo afirma de manera expresa que Aristóteles no debe su fortuna teológica al valor intrínseco de su filosofía, sino a la "condición de los tiempos". La "prudencia" aconsejó al santo aplicar el aristotelismo a las razones de la fe. "El haber

[17] *Ibid.*, pp. 11-12.
[18] *Ibid.*, pp. 13-14.

aceptado los principios aristotélicos no lo debemos atribuir al mérito de Aristóteles, ni a lo bien fundado de sus principios, sino a la condición de los tiempos. De modo que, si como fue Aristóteles el que dominaba en Francia y servía de escudo a los herejes, hubiera sido Pitágoras, Leucipo o Anaxágoras, hubiera abrazado igualmente los números, los átomos o la homoeomeria y panspermia, porque así lo dictaba la prudencia".[19]

En la *Disertación sobre el verdadero método de estudiar teología escolástica* la relatividad del tomismo es completa. Ni el lector más benévolo podría atribuir la conjunción aristotélico-tomista a una cierta "estimación" que el santo tuviese por el filósofo gentil. Hidalgo escribe de modo expreso que cualquier predilección por un autor detestado y peligroso implicaría, aun como mera suposición, una injuria para el gran teólogo.[20]

Hidalgo, teólogo moderno

Según Hidalgo, el maestro de las escuelas tiene cualidades que no se deben a la prudencia o a la necesidad de los tiempos. Tales son el uso de las disciplinas modernas en la explicación del dogma y, de manera especial, la estructuración de una doctrina que dio "bastante luz" para que el teólogo renacentista Melchor Cano compusiera "su incomparable obra *De locis theologicis*".[21] La *Disertación* deja entrever con alguna claridad que esta doctrina no tiene relación con la escolástica estricta y sí con las ideas modernas. A pesar de semejante limitación, este pensamiento es de suma importancia para entender la idea que de sí mismo tiene Hidalgo. La obra de Melchor Cano es conocida y citada a la vez por modernos y tradicionalistas, pero con un sentido diametralmente opuesto. Unos fundan su tradición. Otros lo colocan como parapeto y fundamento de sus innovaciones ante la acometida de los tradicionales. De hecho, los lugares teológicos se convirtieron, desde la segunda mitad del siglo XVII, en la máxima autoridad

[19] *Ibid.*, p. 14.
[20] *Idem.*
[21] *Idem.*

para el nuevo pensamiento de teólogos y filósofos. De donde resulta que, para el autor de la *Disertación*, el fundador de la teología moderna es el mismo santo Tomás. De esta manera, Hidalgo pasa a ser, de reformador de la teología tradicional, un amante discípulo del doctor de Aquino; y santo Tomás pasa a ser, de fundador del pensamiento de la tradición, el padre de la revolución mental de México.

A riesgo de repetir, detengámonos a considerar la maestría con que Hidalgo maneja la dialéctica. Utiliza los conocimientos de la lógica escolástica en que había sido formado; la historia y el método histórico, que le proporcionó el Siglo de las Luces, son hábiles instrumentos para encontrar lo acabado y lo valioso de la filosofía tradicional. Sólo Feijoo puede compararsele. Medítese, por otra parte, en las consecuencias de estas ideas. El mundo colonial estaba convencido de que su filosofía era la única verdadera y la única que podía cohonestarse con la fe. Hidalgo muestra que esa doctrina era peligrosa para la religión. Los tradicionalistas afirmaban que el tomismo aristotélico era una verdad absoluta, independiente del tiempo y de los hombres. El autor de la *Disertación*, y con él toda la filosofía moderna, que nació de meras necesidades ocasionales. Ni siquiera puede decirse que tenga una verdad parcial. La medida de santo Tomás fue política, prudencial, y no racional. Hidalgo deja al lector que concluya, por sí solo, que ya no existe razón alguna para conservar la incorporación de Aristóteles al cristianismo, en virtud de que las circunstancias especiales que lo pidieron pertenecen al pasado. La relativización de la escolástica no sólo impide justificar la existencia de la mentalidad tradicional de la Colonia, sino que proporciona una ascendencia respetable a la teología, lo que en aquellos tiempos significaba una buena razón para existir.

Con estos elementos realiza Hidalgo la más grande de las revoluciones ideológicas del siglo XVIII mexicano: la destrucción del "delirio metafísico" y la introducción del "buen gusto" en la ciencia sobre Dios, que es la teología. Por primera vez en la historia religiosa de México, el saber teológico es medido con el mismo rasero con que se medía el conocimiento de las cosas no "excelsas". Para Hidalgo, esta conquista no es pasajera. Al igual que Feijoo, Alzate, Bartolache y Gamarra, tiene conciencia de que su mundo es una lucha entre el error y la verdad, entre las tinieblas y la luz, entre la razón y los

prejuicios. Y así como ellos creen, contra las enseñanzas de Voltaire, que las luces y el buen gusto reinarán por siempre, así también, Hidalgo —teólogo— piensa que los tiempos corruptos del medievo colonial no retornarán jamás.

No son éstas las únicas ideas que hacen de la *Disertación sobre el verdadero método de estudiar teología escolástica* el documento más importante de la independencia ideológica de México. Hidalgo fue lo bastante audaz para enseñar, incipientemente, no sólo una nueva razón, no sólo los medios para destruir la tradición, sino también una nueva teología, un *logos* nuevo de Dios. Sin embargo, no debemos hacernos ilusiones al respecto, porque él es un hombre de las luces, y lo específico del siglo no son los sistemas ni los grandes escritos teóricos, sino más bien los breves tratados que muestran cómo pensar rectamente. A la época de las luces le preocupa más la manera como debe pensarse que el pensamiento mismo. Entre nosotros, Bartolache insiste en el método verdadero para pensar la ciencia y la filosofía, y nunca señala con igual insistencia cuál sea la verdadera ciencia o la verdadera filosofía, porque sabe que, pensando rectamente, el resultado tendrá que ser verdadero. Hidalgo enseña el verdadero método para estudiar teología, porque sabe también que el verdadero método teológico conducirá a una teología que tendrá que ser verdadera. Con estas salvedades, Hidalgo establece por primera vez en México una nueva manera de filosofar en las cosas divinas, hace otro *logos* de Dios y, con esto, rompe radicalmente el nexo del mundo tradicional con el moderno, hasta donde esto podía suceder en una conciencia creyente.

Hidalgo, hombre de la Ilustración

Hidalgo puede establecer en la *Disertación* los principios de una nueva teología porque es un pensador típico de la Ilustración. La Ilustración es en el siglo XVIII el coronamiento de las tesis y actitudes empezadas por el mundo moderno con el Renacimiento. En realidad, cada país, guardando las tesis fundamentales, las adorna con sus propias características. En los pueblos de habla española, que en un tiempo sintieron sobre sus hombros el peso de la salvación de la

cristiandad toda, y más en México, país donde la religiosidad española encontró un campo pródigo en el espíritu indígena, este movimiento moderno estaba impedido de ser enciclopedista en el sentido antirreligioso y materialista. Pero los mismos principios que a los pensadores europeos conducían al ateísmo, impulsaban a nuestros autores modernos a reformar la tradición y a pensar de otra manera la ciencia, la filosofía, la literatura y aun la teología.

Deliberadamente se ha insistido en mostrar que Hidalgo no es un reformador aislado, sino un hombre que tiene conciencia de lo que está sucediendo en el extranjero y de lo que sucede en el país. Hidalgo, por la *Disertación sobre el verdadero método de estudiar teología escolástica*, encuentra el sitio que le corresponde dentro del grupo de ilustrados mexicanos de la segunda mitad del siglo XVIII. Como hemos visto, no se trata simplemente de renovadores de ideas y de hábitos viejos, sino de pensadores que establecen o quieren establecer una nueva ciencia, una nueva filosofía y una nueva teología. Merecen en realidad el calificativo de ilustrados.

Cierto es que si queremos valorar las ideas expuestas desde el punto de vista de los grandes sistemas teológicos del cristianismo, Hidalgo no puede ser considerado teólogo. Pero él no quiso ser original en los diversos pensamientos y sentencias escritas en la *Disertación*, aunque algunas veces lo haya logrado. Lo que indudablemente le pertenece es el espíritu y la manera como distribuye los diversos elementos de la pieza teológica. Y, sobre todo, su originalidad estriba en haber visto la necesidad de reformar la enseñanza teológica en México y haber emprendido una tarea que sin duda le granjeó gran número de enemigos pertinaces. Recordemos a este respecto que los editores de la *Enciclopedia* no piden a los hombres de su siglo filosofemas originales, sino buenas razones y audacia en la sabiduría. Desde este punto de vista, Hidalgo es el más moderno de los ilustrados mexicanos del siglo XVIII. No puede negarse que casi todas las ideas utilizadas en la *Disertación* eran familiares en México, debido a las prédicas y escritos de Clavijero, Bartolache, Alzate y Gamarra. Pero tampoco puede negarse que la reforma y la introducción de las ideas modernas estaban detenidas en la filosofía, la ciencia y la literatura. La teología era considerada una ciencia respetabilísima, pero ajena a las reflexiones filosóficas. Aunque los ilustrados ya habían derribado

el edificio filosófico de la tradición cuando Hidalgo escribió la *Disertación*, en 1784; sin embargo, permanecían incólumes los verdaderos fundamentos de todo el pensamiento y de toda la vida de la Colonia. A Hidalgo cabe la gloria de haber sido el primero que introdujo en el mundo unitario de la tradición una dualidad teológica. Por eso da el golpe definitivo que acabaría con el mundo antiguo y abriría las puertas de México a la era moderna.

La *Disertación* de Hidalgo significa, pues, la definitiva autonomía del hombre mexicano frente a su pasado. No importa tanto que el pasado esté constituido por tinieblas, por errores y prejuicios, cuanto que ya no tiene ninguna razón que justifique su existencia. Y no se trata solamente de la escolástica, sino de la vida y de las costumbres que ella había generado. Tampoco se trata de una autonomía fortuita, sino de una capacidad que el hombre moderno conquista por sí mismo. El moderno, en efecto, sabe que ha logrado la independencia radical, que es la ideológica, de una historia de la cual no puede hacerse responsable.

Hidalgo no piensa abstractamente. Los problemas para él son concretos y están referidos a México. ¿Cuáles serían los pensamientos políticos del joven nicolaíta de treinta y un años al escribir la *Disertación*? Lo ignoramos. Sabemos, en cambio, que realizó la separación definitiva de México con respecto a su pasado. Y desde entonces puso las bases ideológicas de la independencia política.

Creación de la nacionalidad y la cultura mexicanas

En las siguientes líneas se pretende mostrar las ideas y, más que eso, la visión que los ilustrados mexicanos tuvieron de su cultura, de su patria y de sí mismos. Una vez expuesto, siquiera en las figuras centrales, que hay una cierta filosofía ilustrada en el siglo XVIII, conviene señalar cómo influyó la nueva actitud mental y, antes que nada, qué papel jugó el conocimiento de sí mismo en la adopción y asimilación de las ideas modernas.

Ciertamente es la primera vez que los novohispanos, movidos por los ideales de la Ilustración, llevaron a cabo un estudio "científico" del país, como atestiguan las obras dejadas, la opinión de Humboldt y el reconocimiento de la *Antología del centenario*. Antes de la segunda mitad del siglo hubo investigaciones geográficas, de historia natural y aquellas, tan similares a las de la época que nos ocupa, de don Carlos de Sigüenza y Góngora. Pero se trataba de casos singulares y aislados. Durante la segunda mitad del siglo existe, en cambio, un grupo de hombres que de manera deliberada y continua se empeñan en analizar el estado y porvenir de su propia nación. Sobresalen en esta tarea de reflexión sistemática sobre el destino nacional los criollos Eguiara, Maneiro, Clavijero, Velázquez de León, Bartolache, Alzate, Gama, Hidalgo, Gamarra y Mociño.

De las figuras anteriores han sido elegidos Alzate y Bartolache para documentar el tema propuesto, porque son ellos los representantes de un movimiento que nos sacude en el siglo XVIII. Al liberarnos del marasmo tradicional, plantean entre nosotros, gracias a los principios del Siglo de las Luces, la problemática del Nuevo Mundo, de América en general y de México en particular. Ponen —podría decirse— las bases para el proceso, inacabado aún, de la cultura patria y

de la nacionalidad, en el sentido y con los alcances que se indicarán a continuación.

La existencia de México y América

La vida del hombre tiene muchas maneras de llevarse a cabo: la ciencia, la filosofía, el pensamiento, la literatura, las ideas, el arte, la religión, los problemas sociales, las costumbres. La vida del hombre americano en México pudo por eso manifestarse sucesiva o simultáneamente en cada uno de esos factores.

De hecho resulta, a estas alturas, incuestionable la existencia, desde el siglo XVI, de una vida que es crecientemente mexicana. Los conquistadores conquistados por el medio, el hombre nuevo que formaron el español y el indígena, la nueva cultura, el orgullo cada vez mayor del criollo, las virtudes y defectos del mestizo, la identificación del criollo con el suelo, la reivindicación de la antigua cultura, la rivalidad y el odio entre criollos y gachupines, el debilitamiento de la autoridad virreinal y la bancarrota económica, cultural y política del imperio: todas éstas son claras manifestaciones de una vida que es mexicana cada vez con mayor conciencia. Así se explica uno que el pensador de la segunda mitad del siglo XVIII ya encuentre muchos de los elementos que hacen la nacionalidad: el nacionalismo de Sigüenza y sor Juana, un arte propio, la terminación de la Conquista, el auge del guadalupanismo, el mayor conocimiento de la realidad mexicana, el optimismo nacionalista, la constitución de las ciudades modernas, la defensa de América frente a Europa, la modernización de los estudios filosóficos y de la cultura en general.

Es cierto que la heterogeneidad cultural precolombina, considerablemente aumentada por los primeros contactos de los dos mundos, impide hablar de una homogeneidad de la cultura. Es cierto también que el hombre del Nuevo Mundo que ha encontrado la estabilidad en la cultura y en las instituciones políticas y religiosas, es el criollo; mientras el mestizo y el indio asisten pasivamente a la nación que iba naciendo de las entrañas coloniales. Esta situación se torna más grave cuando se advierte que los criollos, cuyo número apenas llegaba, a fines del siglo XVIII, a diez por ciento de la población total, son los

que representan a la nación, y que los mestizos, las castas y la masa indígena son americanos, en cuanto ellos podían decirlo o defenderlo. Si se considera, además, que la vida criolla aparece de primer intento como una imitación de la peninsular, los términos "cultura mexicana" y "vida mexicana" son harto problemáticos. Pero éstas son algunas de las cuestiones que podrán ser esclarecidas por los escritos de los dos autores que hemos elegido.

El *Diario Literario*, los *Asuntos Varios*, las *Observaciones*, la *Gaceta de Literatura*, todos ellos periódicos de Alzate, y el *Mercurio Volante* y las *Lecciones matemáticas*, de Bartolache, muestran a cada paso que sus autores tenían conciencia de la realidad mexicana y americana, y que ésta era el sostén de todo su pensamiento. Tan próximo a ellos está el tema de América y de México, que sólo él puede explicar la intención de sus escritos y de su actividad literaria entera. Lo cual no acontece en Clavijero, Maneiro y ni siquiera en el mismo Eguiara: son fundamentalmente apologistas de una cultura ya hecha, defensores de la capacidad del americano culto para equipararse intelectualmente con el europeo. En cambio, Alzate y Bartolache escriben impulsados por el afán de mostrar la realidad patria a los mismos connacionales. Los periódicos no contienen un solo tema que en rigor no esté referido a la nación. Ocupan páginas y páginas en describir los frutos, las siembras, la fauna, la flora, los climas, el cielo, la agricultura, las minas, el comercio, la geografía, los comestibles, la historia natural entera, las antigüedades indígenas, la vida y obra de los hombres ilustres. En una palabra, las producciones, los problemas y los ingenios de la Nueva España. Las mismas noticias del progreso que las artes y las ciencias habían logrado en Europa están orientadas a proporcionar a los mexicanos, al docto y al zapatero por igual, conocimientos útiles, aplicables a las necesidades propias. Aun las especulaciones abstractas, como son las contenidas en las *Lecciones* de Bartolache, o como la disquisición sobre la naturaleza del jarabe, de Alzate, están íntimamente vinculadas a la nación. No pueden ser, leímos en el *Mercurio Volante*, a propósito de la profundidad de una mina, "averiguaciones de mera curiosidad entre nosotros los americanos".[1]

[1] José Ignacio Bartolache, *Mercurio Volante*, núm. 4, p. 31

No hay noticia extraña. Todos los temas son ocasionales, de circunstancias para un caso concreto o para remediar un problema localizado en un lugar y en un tiempo determinado. Hasta las doctrinas con las cuales llevan a cabo la reforma de la educación son circunstanciales, libres de sistema, aplicadas inmediatamente a las necesidades de la colonia. De esta manera el cúmulo de reflexiones sobre la Nueva España y para la Nueva España, que son los periódicos, presentan con vigor singular el tema de México. Otra vez, como había sucedido con el pensamiento antropológico del XVI, la patria es antepuesta a la ciencia o a la filosofía o a la verdad. La preferencia es deliberada, consciente, buscada. Es bien sabido que estos pensadores ilustrados niegan, de una manera definitiva, a su propia historia el derecho para subsistir. La razón de tal actitud estriba en la ignorancia que el pasado tiene de la cultura, los problemas, las necesidades, las posibles proyecciones del país, y también en su incapacidad para plantear dentro de las convicciones modernas la cuestión de México y América. América y México, la pregunta primera, el problema fundamental, el tema único, según el pensamiento de Bartolache y Alzate, para cualquier americano.

Esta presencia de México y América se torna descubrimiento y conciencia de sí mismos en Alzate, Bartolache y en los lectores de los periódicos. En manera alguna es posible afirmar que se trata de una actitud común a todos los habitantes de la Nueva España. Puede decirse, en cambio, que en esta época se logra adquirir un conocimiento tan completo de la realidad propia y de la capacidad humana, que influye en el proceso de la nacionalidad y de la cultura nacional. De momento es necesario señalar que hablan con insistencia sobre el "cuerpo de la nación",[2] la "nación" y la "patria", como términos correlativos que responden sin duda al sentimiento de que México es no sólo otra cosa frente a España, sino una nueva entidad, con las características ya de una patria. Se comprende así que pueden escribir "nuestra nación",[3] "nuestra América",[4] "nuestros americanos",[5]

[2] José Antonio Alzate y Ramírez, "Gacetas de Literatura...", en *Gacetas de literatura de México*, t. I, p. 5.

[3] *Ibid.*, p. 249.

[4] J. I. Bartolache, *op. cit.*, núm. 4, p. 31.

[5] *Ibid.*, núm. 16, p. 128.

"nosotros los americanos",[6] "patriotas americanos".[7] A este respecto es todavía más significativa la oposición entre "españoles europeos" y "españoles americanos", entre "americanos" y "europeos".[8] Cualquier página de los periódicos deja la impresión de que la Nueva España es una comunidad material y espiritual, una unidad geográfica y mental, pese a las diferencias de razas, a las separaciones impuestas por la geografía y la lengua, a las diversas concepciones políticas y religiosas. Estaba prematura, sin embargo, la independencia política. Alzate y Bartolache sostienen la unidad imperial. Para ellos la nación española incluye a la Nueva España.[9] Cuando Alzate se defiende de la grave acusación de extranjerismo, dice de manera expresa que es español, que piensa como "español",[10] que tiene obligaciones de "español".[11]

Es indudable que el predominio de semejantes expresiones en los periódicos significa el sentimiento y la conciencia de una vida mexicana y americana, constituida ya en sus aspectos fundamentales. Para Alzate y Bartolache, América y México son dos realidades que se corresponden, pues en aquel tiempo la palabra América todavía no significaba la unidad histórica que ahora conocemos por Hispanoamérica. Pero quizá lo más importante, que puede deducirse de esta conciencia o de este sentimiento, es el hecho de que los periodistas, y quienes los auxiliaban escribiendo artículos renovadores, no necesitaron de la reflexión, ni del estímulo extranjero, para caer en la cuenta del significado de la nueva actitud. Se sentían americanos y mexicanos tan espontáneamente como experimentaban su índole racional. Hablan de América y de México con el gozo que experimenta uno al afirmarse o descubrirse a sí mismo, gracias al desarrollo natural de las propias virtualidades.

Desde este punto de vista adquiere una sorprendente claridad todo el pensamiento y toda la vida de la segunda mitad del siglo XVIII, que

[6] *Ibid.*, núm. 4, p. 31.
[7] *Ibid.*, núm. 9, p. 70.
[8] J. A. Alzate y Ramírez, "Gaceta de Literatura...", en *op. cit.*, t. I, pp. 27 y 223.
[9] J. A. Alzate y Ramírez, "Asuntos Varios...", *ibid.*, t. IV, p. 151.
[10] *Idem.*
[11] J. A. Alzate y Ramírez, "Observaciones...", *ibid.*, p. 275.

es la época en que se ponen las bases definitivas del México moderno. Pudiera decirse que estos hombres, que según propia confesión eran hijos del Siglo de las Luces, alcanzaron una clara conciencia de sí mismos por tener vida propia. Es cierto que su actitud fue reforzada, y en ocasiones causada, por el conocimiento de las naciones extranjeras, las europeas y, por lo tanto, la presencia de otra realidad hizo posible tanto el descubrimiento de sí mismos como la exaltación del tema de México y América como aspecto central de sus preocupaciones. Pero no debe olvidarse que la conciencia teórica de sí mismos no es el primer testimonio o el paso principal de estos americanos. La conciencia mexicana y el sentimiento mexicano se manifiestan con un vigor palpable, difícil de impugnar. Para quien registra las publicaciones, éstas son, de principio a fin, un documento de vida nacional. Alzate y Bartolache no formaron el espíritu de su obra con datos meramente teóricos y producidos por la reflexión. Ellos la fundaron en la experiencia, en el conocimiento inmediato de su propia realidad, anterior a cualquier teoría.

Afirmación de México y América frente a Europa

Ya en el orden teórico, México y América son afirmados a propósito de los juicios de los europeos, viajeros algunos, historiadores otros, quienes, no satisfechos con excluir al Nuevo Mundo de la historia, le negaban el derecho de participar de la comunidad universal. Esta idea hace que los escritos de Alzate y Bartolache sean en parte una reivindicación de América y los americanos. Pero, también aquí, la tarea de destruir las opiniones denigratorias se torna conocimiento reflejo de la grandeza nacional. La apología termina en manifestación y exaltación de los bienes materiales y espirituales de la Nueva España.

Tanto Alzate como Bartolache proporcionan en sus periódicos abundantes documentos de la riqueza material. Hacen saber que viven en un "país en que la naturaleza se ha mostrado tan pródiga en sus producciones";[12] cuenta con los frutos más variados, con una fe-

[12] J. A. Alzate y Ramírez, "Asuntos Varios...", *ibid.*, pról.

cundidad poco común de la tierra;[13] lo atraviesan grandes ríos y montañas; la agricultura y la minería han adquirido un desarrollo inusitado en otras naciones. Nada existe, en suma, comparable en América al esplendor de la metrópoli llamada con orgullo, y efectivamente lo era, capital del Nuevo Mundo. Igualmente México tiene en la cultura un largo historial, que se extiende desde el saber admirable de los indígenas hasta la época de las luces, en que se ha hecho consciente la necesidad de buscar conceptos y métodos conformes con la realidad americana. "No faltan —dice Alzate— ingenios que a la menor persuasión desempeñen el honor de la América".[14] Bartolache también afirma que "ha habido en todos los tiempos [...] hombres de una instrucción y literatura muy particular",[15] pero reconoce que "la florescencia de las letras" no ha equiparado la de las riquezas, "porque no podía en los dos siglos y medio hacer tamaños progresos".[16] Alzate, en cambio, no solamente reconoce que los estudios generales, frecuentados por la "juventud americana", produjeron infinidad de hombres en las facultades mayores, teología y jurisprudencia, sino también que ya en su tiempo existían muchos que se dedicaban a las ciencias útiles y a la literatura de buen gusto, sólo que se recataban de manifestar sus aficiones por el temor que les infundían los tradicionalistas.[17] Quien no tenga "lagañas verá que México es una de las principales ciudades del orbe", como se deduce por la literatura avanzada de sus moradores, por los libros que se venden, por las cátedras que no permanecen vacantes debido a la abundancia de sujetos aptos, por los profesionales que se cuentan a centenares, por los muchos que se aplican a las matemáticas y ciencias experimentales, sin otra recompensa que la dedicación misma.[18]

Es significativo poder decir que, cuando los pensadores ilustrados quieren mostrar que México, y por eso también América, no son inferiores a las naciones europeas, suman entre las glorias novohispa-

[13] J. A. Alzate y Ramírez, "Gaceta de Literatura", *ibid.*, t. I, p. 25.
[14] J. A. Alzate y Ramírez, "Diario Literario", *ibid.*, t. IV, p. 48.
[15] J. I. Bartolache, *op. cit.*, núm. 1, p. 3.
[16] *Ibid.*, p. 1.
[17] J. A. Alzate y Ramírez, "Observaciones...", en *op. cit.*, t. IV, pról.; J. I Bartolache, *op. cit.*, núm. 1, p. 2.
[18] J. A. Alzate y Ramírez, "Gaceta de Literatura...", en *op. cit.*, t. I, p. 161.

nas los frutos de las ideas escolásticas y tradicionales, pero, cuando miran hacia la consecución de las luces modernas o hacia el desarrollo de la capacidad del Nuevo Mundo, la escolástica es considerada como causante de la decadencia. Tal distinción les permite no sólo establecer dos tipos de grandeza, sino también afirmar que la gloria presente y futura de la nación está asegurada, por el simple hecho de que los mexicanos aceptan la cultura moderna: "las luces del siglo presente y del buen gusto" están logrando "estupendos progresos".

Las convicciones de Alzate y Bartolache sobre la grandeza nacional sólo pueden ser el fruto de un mundo que se sabía valioso en el orden geográfico, económico, social y cultural. Es indudable que con ellos alcanza máxima conciencia una preocupación que pertenece a todas las generaciones novohispanas, desde las inquietudes de Cortés y las crónicas de Cervantes de Salazar, hasta los tiempos ilustrados de la segunda mitad del siglo XVIII. El mayor mérito de esta conciencia no es tanto haber establecido su derecho a participar de la historia universal. Los pensadores del Siglo de las Luces dan, primero a sí mismos, después a los europeos, las pruebas últimas de su racionalidad. No se trata de temas personales, ni siquiera de preguntarse si estaba justificado trasplantar el pensamiento de Europa a América, sino de cuestiones que tienen su origen en el "amor que se debe a la patria y a la nación".[19]

Se comprenden ahora los motivos por los cuales Alzate y Bartolache enseñan que los americanos son tan "racionales", que no son inferiores en tierras, en orden y costumbres, en capacidad y genio, en virtudes y obras.[20] Como buenos ilustrados, piensan que la verdad acabará los escritos injuriosos de los extranjeros y hará suspender los calificativos de "salvajes", "ignorantes", que "inicuamente nos atribuyen aún algunos españoles".[21] Ellos muestran que los americanos, por la misma índole de su genio, están capacitados para pensar como los europeos y, sobre todo, que de hecho los hombres del Nuevo Mundo ya conocen y enseñan las mismas cosas que los sabios de los otros países. Sus escritos confluyen a formar en el lector la convic-

[19] *Ibid.*, p. 5.
[20] J. A. Alzate y Ramírez, "Diario Literario", *ibid.*, t. IV, pról.
[21] J. A. Alzate y Ramírez, "Observaciones...", *ibid.*, pról.

ción de que México y América estaban ya en el consorcio de las naciones cultas, porque su misma grandeza les daba derechos para participar con dignidad de la historia universal.

Por todas estas cosas los pensadores ilustrados no sólo llevan al primer plano de la reflexión el tema de México y América, sino que proporcionan de un modo consciente, por primera vez en la historia novohispana, los datos para solucionar el problema de lo que podría llamarse el ser de América, aun cuando ellos mismos no hayan caído en la cuenta de la solución. Más que la injuria de la incapacidad o de la barbarie americana, se ventilaba en el fondo la naturaleza del Nuevo Mundo, de su destino e historia, cuestiones definitivas para el ser americano en general y el mexicano en particular. Cabe advertir que, por haberse llegado al tema por el sentimiento de sí mismos, que a su vez surgió con perfiles propios gracias al contraste América/Europa, y por ser Europa la que trasplantó sus ideas a América, la afirmación, la existencia, la capacidad, el futuro del Nuevo Mundo, dependen del reconocimiento europeo. Por lo menos esto deduce el lector de las obras de Alzate y Bartolache. De aquí que, si el juez en semejante litigio de la racionalidad americana es Europa, el criterio de la solución había de quedar comprendido dentro de los ideales de la época.

Sólo así se entiende el sumo cuidado de los periodistas por mostrar a los americanos con la misma capacidad y los mismos conocimientos que los europeos. Sus escritos están destinados, en gran parte, a probar que los mexicanos son hombres de buen gusto y que también ellos, como los europeos, están dentro del Siglo de las Luces. Alzate y Bartolache, sin embargo, no dan la impresión de sentirse ligados a Europa, ni de verse constreñidos a imitar algo que les fuera extraño. Proceden con naturalidad, tal como procedería un europeo consciente de su situación en la historia. En algunas ocasiones hasta procuran alabar a los americanos, cuando éstos poseen cualidades superiores a los españoles o a los europeos, como sucede a propósito de la perfección de las artes y la inteligencia fácil de los criollos, o del mayor número de habitantes de la ciudad de México en comparación con Madrid.[22] A este propósito es significativo que Bartolache, tras manifestar el respeto político que siente hacia el imperio, vea en

[22] J. A. Alzate y Ramírez, "Gaceta de Literatura...", *ibid.*, t. I, p. 196.

la metrópoli de ultramar un modelo de las reformas modernas,[23] mientras que Alzate desconoce la grandeza española, no tanto por la miseria de su suelo y de sus campos, que sólo esto bastaría, cuanto por el atraso cultural y, lo que es más grave, por las trabas que le impiden salir de la barbarie. Resulta sorprendente encontrar escritos en la *Gaceta de Literatura* donde la colonia se ha adelantado en la liberación de la escolástica. Cuenta con mejores ingenios y con un ambiente más propicio para el desarrollo de las doctrinas nuevas, que entonces significaban buen gusto, progreso, felicidad.

De esta manera, la contraposición América/Europa y la asimilación de los temas y el pensamiento del Viejo Mundo hacen posible que México y América alcancen la máxima conciencia de sí mismos.

Alzate y Bartolache ya no son defensores solamente de una cultura, sino sostenedores, en sentido positivo, de un mundo, de otro mundo, de un mundo realmente nuevo. Lograron crear la conciencia de México y América, pero la ligaron en forma definitiva a la historia de Occidente, como si América fuese en realidad el Nuevo Mundo gracias a la presencia del Viejo Mundo. Por esta razón queda relegada al olvido toda la problemática que pudiera ofrecer la compleja vida mexicana, en donde los mestizos y los indios sumaban mayores contingentes que los criollos, cuyos portavoces son Bartolache y Alzate. Al criollo Bartolache ni siquiera le preocupa el tema indígena, llegando a escribir que las ciencias y las artes sólo pudieron suceder a la "barbarie e ignorancia de los indios", y que, correlativamente, la América "debe todas sus luces a nuestra España y a la cultura de Europa".[24] Alzate, por el contrario, advierte la contribución indígena, aunque sólo la refiera, igual que Clavijero y antes Sigüenza, a la antigua nación mexicana, que ya entonces no existía, pues "en el día los indios componen lo que se llama ínfima plebe", reducidos a las más penosas ocupaciones y a los trabajos mecánicos.[25] Dentro de estas limitaciones, hace resaltar los frutos de la cultura precolombina, y es el único periodista del siglo XVIII que describe y trata de salvar los monumentos que hablan de ella. Es tal su inclinación, que

[23] J. I. Bartolache, *op. cit.*, núm. 1, p. 5.
[24] *Ibid.*, núm. 1, pp. 10-11.
[25] J. A. Alzate y Ramírez, "Gaceta de Literatura...", en *op. cit.*, t. II, supl.

llega a preferir la ciencia botánica de los indígenas sobre la nomenclatura de Linneo, el gran naturalista del siglo XVIII, porque ellos le dieron a cada planta un nombre que hacía resaltar sus cualidades específicas, y este autor establece una clasificación sistemática basándose en géneros abstractos, muy alejados de la verdad botánica. Las antigüedades mexicanas y la cultura indígena son consideradas por Alzate como grandeza propia y por eso nacional; forman parte de la contraposición América/Europa, y contribuyen a dar a América un ser peculiar. Lo anterior se ve claro, entre otras declaraciones de Alzate, en una interpretación de la Conquista que resta méritos a España. Según él, no debe decirse "que pocos centenares de españoles conquistaron a la Nueva España", sino "que poderosos ejércitos, unidos y aunados de los valientes y esforzados españoles, pelearon contra los mexicanos".[26] Tales son las ideas que dan principio a la solución del tema de América y México dada por los criollos, cuya importancia es de suyo evidente por la sencilla razón de que crean una problemática válida todavía en nuestra época.

Constitución del ser mexicano y americano

La Conquista, que en el orden de la conciencia refleja logran México y América gracias a la presencia de Europa, viene a ser como la condición necesaria para el desarrollo, en un sentido profundo, de la historia y el ser de nuestros pueblos. En efecto, la reflexión sobre una entidad llamada México y América puede considerarse el primer paso para reconocer la necesidad de su independencia en el campo económico, en el campo mental y en el campo político. Pocas, aunque importantes, son las referencias de libertad económica y política que se encuentran en los pensadores ilustrados. Sus escritos, en cambio, tienen por preocupación fundamental lograr una nueva mentalidad para todos los habitantes de la Nueva España. Cuando los americanos se contaminaron del criterio extranjero para juzgar la sabiduría, y cuando los criollos aceptaron la problemática europea sobre América —que no otra cosa significa la insistencia de la apología—

[26] *Idem.*

advirtieron que carecían de genios comparables a los europeos y que no participaban de la ciencia y de la cultura modernas: eran pueblos tradicionales y no modernos. Surge entonces el tema consciente, expreso, interminable en las publicaciones periódicas y los escritos de los ilustrados, de la extrañeza nacional a la historia última de Occidente. Por un riguroso planteamiento histórico, desconocido hasta entonces entre nosotros, llegan a demostrar que la raíz del mal estaba en la rancia mentalidad imperante.

De esta manera la conciencia del presente, el análisis del pasado, juntamente con el temor y la esperanza del futuro, vienen a constituir las líneas directrices de sus ideas. Adquieren con ellas un sitio dentro de una línea de pensamiento que ha sido llamada "de la decadencia", y que es considerada como esencial a los escritores de habla española. Todos los escritos son por eso una especie de sermones laicos. Su objeto es el examen de las causas y remedios de la decadencia que imposibilita la consecución y el reconocimiento de la grandeza americana. Tan intensa es esta preocupación en Alzate y Bartolache, que sus obras enteras son un tratado de las causas y remedios de la decadencia, una especie de teoría salvadora de la cultura, de la historia americana, de la tierra y el genio americano. Teoría de la salvación de la decadencia es sinónimo de teoría de la salvación de América. Nada extraño tiene que sean precisamente los periodistas quienes primero eleven el tema de América a conciencia máxima, y que sean ellos quienes encuentren la solución al problema que el mundo antiguo inventó para el Nuevo Mundo, o sea, la incapacidad para la cultura moderna y la consecuente no participación de la historia universal, cuestiones en cuyo reverso se ocultaba todavía el tema de la racionalidad de América.

Alzate y Bartolache pasan ordinariamente por científicos y filósofos; mas en pocas ocasiones han sido considerados como lo que son: constructores de la cultura mexicana, educadores de nuevos hombres mexicanos. La primera providencia de salvación emprendida por ellos fue la formación de una conciencia histórica en todos los lectores, a quienes hemos de llamar discípulos, sobre lo que el hombre de México había sido, sobre lo que era y sobre lo que debía ser. Tal es el sentido de sus periódicos y sus escritos. Es igualmente el sentido que debe darse a su insistencia sobre la grandeza propia.

Con una maestría que causa extrañeza encontrar en pensadores mexicanos del siglo XVIII, Alzate y Bartolache van usando la historia para mostrar que la causa última de la decadencia estaba localizada en la filosofía y mentalidad escolásticas, que hasta entonces habían determinado la cultura y la vida en la Nueva España. También mediante la historia, en un proceso que corre paralelo a la creciente aceptación del buen gusto, pudieron escribir que era necesario erradicar la barbarie del alma colonial, como condición previa para salvar a la nación del descrédito que le originaba en el extranjero cualquier "papelucho" escolástico. De otra manera tendría que seguir sufriendo las injurias de "ignorante" y "bárbara". Los periódicos predican en todos los tonos y en todas las ocasiones que la grandeza y la vida nacional sólo podrán consolidarse cuando se destruya de raíz la causa de los males nacionales. No se trata de un propósito expresado al acaso. Las primeras enseñanzas de Bartolache de que existe noticia, las *Lecciones matemáticas* dictadas en la Universidad el año 1763, exigen ya la reforma completa de la concepción del mundo escolástico. El *Diario Literario* de Alzate, aparecido en 1768, es una arenga para mostrar las causas y el remedio de la decadencia.

La solución fue definitiva. Alzate y Bartolache empezaron a construir el mundo moderno en México sin tener en cuenta el propio pasado colonial y escolástico: negaron su propia historia. Sin embargo, ni quitaron toda razón de ser al pasado ni negaron toda su historia. Debido en una parte a la conciencia histórica, debido, en otra, al conocimiento de la realidad novohispana —dentro de la cual debe considerarse en primer lugar el sentimiento del ser propio—, distinguieron dos clases de pasado. Un pasado esencial a la patria y al genio americano, el pasado que los explicaba a ellos como hombres modernos y que sustentaba la pujante vida material y espiritual de México. Otro pasado ocasional, accidental, que por error y ceguera se había adquirido en el tiempo y por eso mismo era susceptible de ser modificado y reformado: la decadencia y sus causas. Esta distinción hizo posible que la obra de Alzate y Bartolache, como curiosa compensación al acto de volver la cara a la historia, sea una revelación de lo autóctono y un muestrario de las virtualidades mexicanas, inéditas en la cultura o en la naturaleza. Pero principalmente su obra significa la constitución de un hombre, de un nuevo hombre,

que, tanto por su vida y sus sentimientos como por su inteligencia, era ya mexicano del todo.

Pero no solamente descubren un nuevo hombre, también lo hacen. Tal pareciera que Alzate y Bartolache, por la insistencia de los mismos temas en sus escritos, no creyeron tener otra misión que la de constituir un nuevo mexicano o una cultura mexicana en especial y americana en general. Al menos no parecen intentar otra cosa. Por primera vez se establece que el remedio para la decadencia está en una razón, en una nueva inteligencia, en una nueva lógica, hasta en una nueva teología. Por eso fueron, en un sentido generoso, educadores, formadores de hombres. Acabada la tradición como fuerza educativa ante la presencia del mundo moderno —y no tolerando ellos, hijos al fin y al cabo de las luces, las costumbres, los usos, las ideas, los prejuicios, los errores de aquel tiempo— se dedicaron a la ímproba tarea de ilustrar al agricultor y al doctor en teología, al ignorante de las letras y al escritor de infolios. Aunque pudiera pensarse que Alzate y Bartolache sólo intentaban restaurar la escolástica por medio de las ciencias modernas, sus obras prueban que ni siquiera querían reformar las costumbres o la vida mexicana. En sus escritos alienta la convicción de que debe destruirse definitivamente la causa del mal y de que, al mismo tiempo, debe educarse a todos los hombres empezando desde las nociones más simples y fundamentales. Según ellos, sólo una educación, adquirida en las luces del siglo por el ejercicio de la razón, establecería una vida y un hombre nuevos que respondieran al ideal ilustrado que señalaban.

Estas actitudes condicionan la salvación patria, porque son la respuesta válida de los ilustrados a las dudas de Europa. Parecerá sorprendente, pero sus publicaciones hacen que el lector adquiera la convicción de que el reconocimiento de una vida distinta y un ser distinto, por igual al pasado propio y a la historia europea, constituye la máxima afirmación de su propio ser y grandeza. La tarea de mostrar, junto a una naturaleza pródiga, los frutos de una inteligencia equiparable a la europea, viene a ser una modalidad del viejo problema de América. Los colonizadores del siglo XVI, siendo ellos mismos europeos, defendieron sólo la naturaleza humana del indio. Los ilustrados se enfrentan a las dudas sobre la capacidad del hombre americano con el ardor del que lucha por su propia subsistencia.

En uno y otro caso la cuestión quedó centrada en la razón. ¿Es el indio tan racional como su conquistador? ¿Es el hombre americano tan racional como el europeo? La respuesta es clara, decidida. No solamente dotan al americano de los instrumentos indispensables para resolver el problema de su ser, esto es, de su racionalidad y de sus derechos a participar de la cultura occidental, sino muestran su ser como ya existente y señalan su contribución al pensamiento universal. No están fuera de la historia, puesto que hacen historia y puesto que la quieren modelar en el porvenir, así como quieren modelar el futuro americano. Pero todas esas actitudes y las consecuencias derivadas de ellas, ¿no muestran ya la independencia espiritual, si es que todavía no la política, de México y América? Por muchas razones, Alzate y Bartolache no pueden hablar de independencia, pero son ellos quienes establecen el ser diferenciado de México y América, tanto en el plano de la vida y del sentimiento como en el de la reflexión teórica, esto es, salvan definitivamente el ser de América para sí mismo y para las preguntas de la cultura occidental.

Cultura mexicana sin complejos

De esta manera América es lanzada a la suerte que ha corrido hasta ahora, la suerte por la cual nos explicamos en definitiva la abundante temática sobre el mexicano y su cultura, a saber: su dependencia con respecto a Europa, cifrada en el deseo o en el programa de modernizarse y europeizarse. Alzate y Bartolache prueban que entonces era necesario seguir el ritmo de la ciencia moderna y aprovechar sus últimos beneficios. ¿Cómo puede salvarse el ser de América negándose a sí mismo, echándose en manos de una cultura extranjera? ¿Que la pregunta es acertada? Pues no era otra la que los tradicionalistas, los trasnochados y amantes de antiguallas hacían a los pensadores modernos del XVIII. Y en verdad la modernización, que ellos procuraron introducir, llevaba a la asimilación y a la imitación de la cultura europea más reciente. Además, preconizaron abiertamente el abandono de las verdades abstractas y universales en que se fincaba la educación tradicional, y recomendaron las verdades concretas, útiles para remediar males inmediatos. Puede considerarse extraño, por

parecer propio de nuestros días, que la "cientifización" y la utilidad sean elevadas en el siglo XVIII a la teoría de salvación del ser de América; mas éste es el pensamiento de nuestros ilustrados. Debe, pues, explicarse por qué se buscó la solución de los problemas nacionales, de manera consciente y deliberada, en el estudio de los pueblos modernos y en la asimilación de aquello por lo cual eran considerados modernos.

Es indudable que pesó mucho el calificativo de "bárbaros" que los europeos atribuían a quienes ignoraban la ciencia. Pero los americanos mismos tuvieron mucho que ver en esto, pues no sólo resuelven la cuestión de América a propósito de Occidente, sino que lo hacen con principios occidentales y dentro de una problemática occidental. La solución era la que se deducía naturalmente de su manera de pensar. Por eso no aparece en sus escritos el temor de que lleven al país hacia la imitación de una cultura extranjera. Tal vez en ningún tiempo como entonces el mexicano culto tuvo la convicción tan firme de que América y Occidente constituían una unidad histórica, fundada en última instancia en la unidad de la razón universal. De esta manera nos podemos explicar que la extranjerización, de la cual se acusaba vehementemente a Alzate y Bartolache, haya promovido, a la vez, la cultura patria y el conocimiento de la propia realidad, con lo que adquirió mayor fuerza el espíritu nacional.

Lo anterior es tanto más comprensible cuanto que, como ha quedado claro, el móvil último de la conducta de los modernos es el amor a la patria y el deseo de ser útiles a sus semejantes. De hecho, haríamos un planteamiento falso si dijéramos que prevaleció lo extranjero, pues, por una parte, la conciencia de América impide la traslación de los temas que los americanos no necesitan; por otra, el acendrado amor a la patria determina lo que pudiéramos llamar la mexicanización de la ciencia. Para los modernos, la ciencia representaba la salvación de la patria. Pero no podían salvarla si antes no tenían conocimiento de ella. Por eso Alzate pregunta, curándose quizá de las acusaciones de los tradicionalistas: "¿habrá nacional tan enemigo de la patria, que no contribuya con todas sus fuerzas a procurarle gloria?"[27] Europa se convierte así en un modelo que no puede ser tacha-

[27] J. A. Alzate y Ramírez, "Diario Literario", *ibid.*, t. IV, p. 47.

do. Puede ella fustigar la inacción y la ignorancia de los americanos, y éstos pueden comparar sin complejos su saber al de los europeos, sus ciudades a las de Europa. Para ellos, según hemos visto, el pasado negativo de América era accidental. Podía constituirse un mundo nuevo con la asimilación de lo mejor de Occidente. No hay en consecuencia nacionalismo, continentalismo, en Alzate y Bartolache. Eran ellos mexicanos con carta de ciudadanía en la república amplia de las letras.

La cultura mexicana así concebida, la cuestión de América así definida, ¿es, en el pensamiento de Alzate y Bartolache, ya una realización o es un deseo, un mundo que todavía no tiene lugar, una utopía? Por momentos reconocen los progresos que las luces logran en los connacionales. Por momentos también piensan que América ya ocupa un puesto en la historia universal gracias a la dedicación de sus hijos a la ciencia. Pero predomina la visión de un futuro en el que se imaginan ver a las plumas europeas "ejercitándose en los elogios de América".[28] Alzate dice también que todos los europeos "se alegrarán verdaderamente de ver reducidos nuestros poetas a la razón, restablecido el buen gusto y desterrado el capricho".[29] Ya entonces se afirmaba que "los sabios y las ciencias se pasarán a la América abandonando la Europa".[30] Tanto no puede asegurar Alzate, pero sí cree que América habrá de obtener el título de sabia y coadyuvará a los "nuevos descubrimientos que tanto se desean para bien de la humanidad".[31] La utopía nutre el pensamiento de los modernos. Necesitan una América nueva. Son ávidos material y espiritualmente. Por eso establecen un renacimiento de la cultura y son reformadores y hacen revoluciones en la conciencia tradicional. Están movidos por el afán de huir de sí mismos, de su pasado. Necesitan un nuevo territorio, una nueva inteligencia, un nuevo hombre. Abandonan el mundo antiguo, su mundo. De modo deliberado se insiste en buscar no sólo un mundo espiritualmente distinto, sino físicamente distinto. Una nueva América es para ellos el lugar donde los americanos rea-

[28] *Idem.*
[29] *Idem.*
[30] J. I. Bartolache, *op. cit.*, núm. 1, p. 5.
[31] J. A. Alzate y Ramírez, "Asuntos Varios...", en *op. cit.*, t. IV, p. 151.

lizarán su definitiva utopía, vale decir, el destino de América. En este sentido se trascienden a sí mismos, pero no fueron completamente modernos, porque no pudieron, por su propio tiempo, escapar al dualismo que a muchos hombres impuso la necesidad de vivir esta vida, la terrenal, y la otra vida, la religiosa.

La existencia conjunta de todos estos factores en Alzate y Bartolache hace que el pensamiento y la vida mexicanos, empezados con seguridad en el mismo siglo XVI y ya elevados a reflexión en sor Juana y Sigüenza, tengan su máximo desarrollo en la segunda mitad del siglo XVIII, en el momento inmediatamente anterior a la Independencia. Por vez primera existe una conciencia acabada de la propia realidad, de la patria, del pasado, de los problemas nacionales, de la participación en la historia universal. La vida misma, que se manifestaba crecientemente mexicana, es la razón por la cual niegan a su pasado el derecho a existir y establecen la modernización como requisito necesario para la realización de América. Pero la presencia de Europa, la misma modernización, no producen complejos, al contrario, se convierten en el instrumento adecuado para resaltar el hecho de la propia grandeza y la revelación de un genio americano. Los tradicionalistas los pudieron llamar extranjerizantes, porque no entendieron el significado de su obra, frente a la decadencia y frente a las afirmaciones denigratorias de los extranjeros. De parecida manera, la negación del pasado, por decadente, tiene una doble consecuencia: un mayor conocimiento de sí mismos y la optimista convicción de que ya participábamos de la cultura universal al lado de las naciones cultas.

La enseñanza que con toda claridad proporcionan las obras de Alzate y Bartolache es ésta: la salvación de América en general y de México en particular, dentro, de y para la cultura occidental, es el resultado de la salvación de América para sí misma. De hecho, cuando empezamos a ser un pueblo moderno por la aceptación de las ideas más avanzadas de Europa, estuvimos más cercanos de nosotros mismos y dimos principio a la independencia de América respecto de sí misma, de su pasado que imposibilitaba su grandeza, y respecto de la propia Europa que parecía cerrarle el camino a la historia universal. Y el pensamiento que resultó de estas actitudes, lejos de ser más o menos importado, más o menos imitado o asimilado, fue

un pensamiento mexicano, ya con un claro sentido nacionalista. Por una parte, es un pensamiento expresado conscientemente en español, con desprecio a veces del idioma tradicional latino, cuyo uso, según afirmaba Bartolache, era uno de los mayores estorbos para la difusión de las luces y para el progreso de América. Por otra, los temas no son los abstractos y universales ni los trascendentes a este mundo; están referidos a un solo objeto: América y México. El sujeto es americano, se sabe americano. La misma ciencia europea se americaniza o se mexicaniza. Y, sobre todo, lo que hace posible estas actitudes es, de manera conjunta, una recia vida mexicana, el designio de salvar la grandeza nacional y el ánimo constante de realizar los nuevos ideales. Por eso la cultura mexicana se integra como tal, como auténticamente mexicana, en Alzate y Bartolache.

La lección ha de ser aprendida por todos aquellos que de alguna manera reflexionamos sobre la cultura mexicana. Y con mayor razón ha de serlo, cuanto que en muchos aspectos, todos ellos importantes, somos, o es el pensamiento actual, la última promoción de los ideales del siglo XVIII. De esa época a nuestros días ha sido constante en las clases directoras la tesis de la modernización, de la europeización. Es cierto que América alimentó la utopía del Renacimiento, pero sólo se convirtió en utopía para sí misma cuando los americanos se dieron a sí mismos el tema de América como el más fundamental. El hecho de que haya sido utopía consciente desde mediados del siglo XVIII lleva a preguntar si lo será definitivamente, o si, por el contrario, el descuido de nuestra historia y la presencia emuladora de Europa y de Estados Unidos han originado en nosotros una falsa imagen de México en particular y de América en general. Pues, ¿qué sentido tiene el intento, reiterado una y otra vez en nuestros días, de procurar la afirmación de la cultura mexicana frente a la cultura occidental, ni más ni menos que como hacían frente a Europa los pensadores del XVIII? Ellos creyeron, como se ha visto a propósito de Alzate y Bartolache, que habían puesto los cimientos para la formación de un pensamiento mexicano, para la grandeza espiritual y material de la nación. ¿Acaso porque no se ha logrado nada, o muy poco, necesitamos seguir afirmándonos y repetir los mismos problemas y las mismas soluciones? Preguntas graves que sólo pueden ser respondidas con una comprensión cabal de nuestra historia.

Mientras esto sucede, recibamos la lección de los ilustrados. Para que el pensamiento mexicano resulte mexicano ha de hacerse desde una vida mexicana recia. Así será posible participar de la historia universal sin falsos nacionalismos y sin volver la espalda a nuestras peculiares maneras de ser.

Descartes y los ilustrados

Para hablar de una posible influencia cartesiana en el pensamiento de México, como es nuestro intento, no basta saber que Descartes es tal vez el más grande de los filósofos franceses, ni siquiera el hecho de que sea clásico en filosofía, tanto en el sentido de ser una figura prominente en su época como en el de haber dado origen y expresado los ideales de los tiempos modernos dentro de los que estamos nosotros, cosa que se advierte cuando se le llama, y con razón, "padre de la filosofía moderna". Quizá estas razones justificarían el tema sobre otro país, pero, tratándose del nuestro, contradicen la afirmación generalizada, en muchas ocasiones por nosotros mismos, de que México, al igual que Hispanoamérica, ha sido incapaz de pensar, de hacer filosofía. Porque, de poseer una filosofía que en rigor pueda decirse propia, con la cual hayamos en algún modo estado presentes en la cultura universal moderna, y siendo Descartes uno de los creadores de la filosofía, indiscutiblemente encontraremos una influencia cartesiana. Ahora bien, sabemos ya que no sólo hubo entre nosotros circunstancias favorables para la asimilación del cartesianismo, sino que tuvimos de hecho una filosofía moderna. Si esto es verdad, si la vida mexicana actual es la última promoción de una unidad histórica que tiene uno de sus cabos principales en la filosofía de la Ilustración, no hemos sido ajenos a la historia, y el tema de la influencia cartesiana en México tiene sentido. No puede tratarse, como suele ser corriente, de la importación más o menos benéfica de un pensamiento europeo extraño. El tema consiste en ver si nuestra Ilustración, y en consecuencia nuestra historia, asimilaron el cartesianismo hasta el punto de que éste haya cambiado los hábitos espirituales y de que seamos un pueblo moderno por estar vertebrados con él. Para resolver la cuestión glosaremos el pensamiento de Alzate

y Bartolache, los dos pensadores que pueden con justicia ser considerados los máximos exponentes de la filosofía mexicana de la Ilustración, como ha quedado dicho.

La actitud frente al pasado

Podemos empezar por lo más aparente, la situación idéntica del cartesianismo y de la Ilustración mexicana. Cuando Descartes publica por primera vez una serie de nuevas obras sobre filosofía y ciencia, muchas fueron las mentes que las saludaron con beneplácito, porque comprendieron que por fin había aparecido otro pensamiento que vendría a suplantar a la ciencia y a la filosofía oficiales; muchos fueron también los que, a pesar de la cautela con que procedió su autor, opusieron una enconada resistencia. Cosa parecida sucede a los ilustrados nuestros. Bartolache es prácticamente expulsado del Seminario; por razones de seguridad pública es prohibido en 1768 el primer periódico de Alzate; Morel es quemado en efigie después de su muerte. Quizá por eso todos se cuidan de manifestar respeto por la enseñanza tradicional y hasta señalan expresamente sus bondades. Descartes afirma que, si bien no le parece verdadera toda la enseñanza metódica de las escuelas, está conforme en que la filosofía sea la clave de todas las demás ciencias y acepta que el verdadero sabio, para serlo, ha de conocer la metafísica tradicional. La misma aceptación por motivos metódicos hay en Bartolache: "No se me castigue —dice— suponiendo con malignidad que yo me burlo del método común, con que se enseña en las escuelas y que tengo por absolutamente inútil el trabajo y perdido el tiempo de los primeros estudios de la juventud".[1] Alzate repite, además de reconocer de cuando en cuando la bondad de la "sublime metafísica",[2] de la "sólida doctrina de nuestras aulas",[3] que solamente en las primeras lecciones el filósofo "puede ceñirse a una sola secta". El tono admirativo sube cuan-

[1] José Ignacio Bartolache, *Mercurio Volante*, núm. 2, p. 2.
[2] José Antonio Alzate y Ramírez, "Gaceta de Literatura...", en *Gacetas de literatura de México*, t. II, p. 240.
[3] *Ibid.*, t. I, p. 337.

do se refieren a la dialéctica, si bien es preciso notar que la gimnasia intelectual de los peripatéticos fue un arma de dos filos, pues capacitó a los modernos para atacarlos por todos lados, y, sobre todo, para usar de sutiles cautelas en el conocimiento furtivo de las verdades escatimadas y en la exposición de las nuevas ideas.

Nada extraño tiene, pues, que nuestros autores del siglo XVIII repitan las críticas, lugares comunes después de Descartes, contra los vicios dialécticos, la físico-matemática, las formas sustanciales, los entes de razón, casi con las mismas palabras de las obras cartesianas; y añadan a continuación, al igual que aquéllas, su voluntad expresa de respetar la genuina doctrina de las escuelas, o de renovar una física incompetente en la explicación verdadera de los fenómenos y, sobre todo, en la acción eficaz del hombre sobre la naturaleza. Sabemos, empero, la equivocación que se sufre al pensar que es sólo la física aristotélica la que se halla en entredicho en Descartes. Igual pasa en los ilustrados. El fracaso de la física repercute en el conjunto del sistema, quebrantando sus fundamentos metafísicos, debido a la estrecha relación entre las formas sustanciales, por ejemplo, y la ontología.

Tanto más debieron extremar sus cuidados por encubrirse cuanto su destino externo estaba desligado, en alguna forma, de la universidad o de la didáctica para principiantes, y cuanto preferían el uso de la lengua materna con el objeto de extender sus enseñanzas más allá de los círculos académicos. Es indudable que los tradicionalistas se alarmaron al ver que sus discípulos, educados en la lengua latina, con cierto desprecio por el francés, fundaban la prosa francesa o consolidaban la dignidad del español, asegurando el uso de las lenguas vernáculas en toda clase de materias. La cautela, la "hipocresía", era obligada para sostener un pensamiento nuevo contra aquella filosofía que, se queja amargamente Alzate, el tiempo y la preocupación tenían reconocida como infalible, como la clave que debía dirigir todas las acciones y todos los pensamientos.[4] No preguntamos quién enseñó estas cosas a Descartes, sino quién las enseñó a los modernos nuestros que existieron un siglo después en un medio todavía más reacio. Sin lugar a duda, la posibilidad de la influencia es fundada.

[4] *Ibid.*, p. 406.

La razón crítica

Es bien sabido que el principio de la inmanencia constituye el legado de Descartes a la filosofía, y que ésta lo ha aceptado como dogma durante tres siglos. La revolución cartesiana, en embrión quizá en las meditaciones que hacía en la cama el estudiante enfermizo, descubierta con gozo en la soledad de Hulme, llama vigorosamente la atención por vez primera sobre la autoconciencia como la base más segura de todo nuestro saber. El sujeto cognoscente se vuelve hacia sí mismo y no hacia el mundo exterior para dar razón de todo. ¿Cuál es el alcance de la revolución cartesiana en México? Sea cual fuere, estará tamizado por las corrientes que han sacudido al pensamiento en un siglo, y, sobre todo, por las novísimas, como la expresada por el Voltaire de las *Cartas inglesas* o por el Voltaire expositor de Newton. Si de alguna manera podemos caracterizar a nuestro siglo XVIII es por una explosión formidable de confianza en la naturaleza humana, entendida ésta fundamentalmente como razón. Pero observemos que la fe en la razón que aparece en las obras cartesianas no es distinta, y que el primer fruto producido por una confianza semejante fue experimentar la independencia espiritual con respecto del pasado, incluso el inmediato. Tanto Descartes como los modernos nuestros se vieron obligados a abandonar las enseñanzas de la escuela por motivos más profundos que la esterilidad de sus principios o el abuso de los silogismos: por el deseo, el atrevimiento de pensar por sí mismos. Cuando Alzate y Bartolache reniegan de la autoridad y de la *philosophia perennis*, porque caen en la cuenta de que les "falta razón", en el doble sentido de estar en desacuerdo con la ciencia moderna y de no ejercitar la razón,[5] no están haciendo otra cosa que trasladar a sus preocupaciones la voluntad cartesiana de no buscar más ciencia que la que el hombre pudiese encontrar en sí mismo o en el gran libro de la naturaleza. El mismo Alzate explica las razones de esta decisión: la filosofía de las escuelas "tiene fincada toda su subsistencia y toda la decencia de su persona" en "misterios". El simple acto de pensar por sí mismos implica por eso la destrucción del mundo antiguo. La caída en la conciencia o el acto de descubrir en sí

[5] *Ibid.*, t. II, p. 73.

mismos la razón como juez supremo de cualquier verdad y como una fuerza viva, les hizo rebelarse contra la enseñanza petrificada que negaba la novedad y para la cual todas las verdades habían sido ya descubiertas por los antiguos.

Quieren conocer —y con esto también repiten el intento cartesiano— la naturaleza, el mundo, hacer una ciencia teórica e inserta a la vez en la vida. La razón, encontrada quizá en un sueño solitario, revierte fecunda sobre la realidad. El descubrimiento del mundo de la razón proporciona por igual a Descartes y a los ilustrados mexicanos un espíritu de exactitud y autenticidad. Cada uno pretende tener su visión propia, concreta, y, cuando es imposible el experimento, pesar con su razón los fundamentos de las teorías y las experiencias antes de aceptar algo. El deseo anhelante del autor de las *Meditaciones* de llegar a distinguir lo verdadero de lo falso, de ver claro en las acciones y entrar con paso seguro en la vida, debió sonar a soberbia demoniaca en los oídos tradicionalistas, si juzgamos por el horror que la nueva manera de pensar causó un siglo después, cuando los tranquilos habitantes de la Nueva España advirtieron que los "extranjerizantes" aceptaban íntegro el evangelio feijoniano, según el cual, la misión de la inteligencia consiste en dirigir a los hombres con luces hacia la distinción de lo verdadero y lo falso, de lo opinable y de lo cierto, de la conjetura y de la verdad.

Dos son los motivos que los mueven a aceptar por fundamentos de la nueva filosofía "sólo la razón" y, como medio de comprobación y de conocimiento, "la experiencia":[6] el repudio de los términos oscuros de la escolástica, el más visible; una voluntad permanente, consecuencia del acto de pensar por sí mismos, de no adherirse a las ideas más que por su claridad y distinción, el principal. Es cierto que los ilustrados no escribieron un texto con tales palabras, pero su obra entera resulta un testimonio elocuente y bien pudieron suscribir el móvil de las *Meditaciones*: formar ideas distintas de las cosas de que se quiere juzgar. Es todavía más sorprendente que en uno y otros semejantes ideas revolucionarias nazcan de la duda y la desconfianza que produjeron en sus ánimos los conocimientos transmitidos como verdad única, una concepción de la vida en donde todas las cosas

[6] *Ibid.*, t. I, p. 22.

estaban hechas, la experiencia sobre la relatividad de sistemas y costumbres a pueblos y hombres, los errores comunes o prejuicios de la época. Tienen toda la sensación de verse rodeados de "muchos errores" que ofuscan "su opinión natural" y los vuelven insensibles "para la voz de la razón", como expresa con claridad Descartes. Tal pareciera que la vida es un sueño: por un lado engendra desconfianza y por otro impone la necesidad de recurrir a la intimidad de la razón. Por eso, en uno y otros el pensamiento entero está dirigido por una fina sensibilidad crítica, en la doble acepción de señalar los errores y de formar juicios claros y distintos.

Los principios, pues, de la "revolución cartesiana" están manifiestos en los ilustrados. Con la diferencia de que Descartes, más filósofo, más técnico, lleva la duda o la razón crítica a todos los conocimientos y la convierte en fundamento de una doctrina sistemática, mientras éstos, herederos por igual del filósofo francés y de Bacon, hijos de una época irresponsable para los sistemas, permanecen en la crítica, cuyo ejercicio es para ellos la mejor expresión de la filosofía. Lo cual no obsta para que, siguiendo los caminos del "padre de la filosofía moderna", sean en México los defensores de la autonomía de la razón y pongan las bases ideológicas para la reorganización absoluta de la filosofía. Esto sin contar, como sucede en Descartes, la influencia bienhechora en el desenvolvimiento de la matemática, la física, la psicología y todas las ciencias naturales, producida por una filosofía moderna reciamente determinada por la ciencia.

Saturación cartesiana

Es posible, pues, encontrar en los ilustrados mexicanos todo el alcance de la llamada revolución cartesiana, paliado naturalmente por el experimentalismo de Bacon y por las aspiraciones de un siglo para el cual la simple manifestación de buen gusto, en cualquier materia, era signo inequívoco de auténtica filosofía, y para el cual no eran necesarios, según la innegable autoridad de los editores de la *Enciclopedia*, buenas obras, sino buenos espíritus, buenos hombres, buenas inteligencias, esto es, hombres que usaran la razón en las direcciones apuntadas. Existen entre ellos y Descartes algo más que un

simple parentesco. No sólo porque enuncian accidentalmente las doctrinas cartesianas son cartesianos, sino porque recurren a ellas como a principio seguro de la filosofía. Pero no son idealistas. El hecho de postular la razón para dar cuenta de todo es una actitud muy cercana de la certeza que de sí misma tiene la conciencia humana, y no otra cosa es el principio cartesiano. Puede decirse, y con justicia, que se trata de una situación histórica idéntica o de una pura dependencia histórica, suficientemente explicada por el conocimiento que nuestros ilustrados tenían del mundo contemporáneo saturado de cartesianismo. Así se explicarían estas coincidencias fundamentales, y otras no menos elocuentes, como la confusión que se advierte entre la ciencia y la filosofía, paralela a la confusión de la filosofía y la ciencia que se daba en la escolástica; como la preocupación por las ciencias directamente relacionadas con los objetos reales y el cuidado por las disciplinas abstractas; como la marcada inclinación a la ciencia, entendiendo por ésta un medio y una técnica, o el hábito de asociar la experiencia con el razonamiento, pero sin llegar a establecer experimentos precisos, acompañados de medida y cálculo, pues quedan satisfechos con la exactitud cualitativa que los sentidos perciben de una manera inmediata. Todo esto resulta innegable. En cierto modo es abrumadora la cercanía de nuestro siglo XVIII a Descartes. Ni Locke ni Malenbranche ni Spinoza ni Wolf ni Leibniz dominan en la Ilustración mexicana con la fuerza de Descartes, sólo comparable a la de Bacon y Newton. Pero todavía puede encontrarse entre Descartes y los ilustrados algo más que la simple comunidad de espíritu. La situación idéntica o la influencia histórica de consuno hicieron posible un conocimiento directo, si no siempre de sus principales obras, sí de los cartesianos de más pura cepa. Ya los jesuitas, que cubren la primera etapa ideológica del siglo XVIII, mostraban sin reticencias su conocimiento sobre las doctrinas físicas cartesianas. ¿Cómo los ilustrados, que representan una etapa más avanzada, más consciente, iban a ignorarlas?

Alzate y Descartes

Alzate contrapone expresamente la filosofía moderna basada en Descartes, Gassendi y Newton, a la tradicional, con base exclusiva en la

autoridad de Aristóteles.[7] Las distintas publicaciones periódicas de este filósofo novohispano, es cierto, contienen muchas equivocaciones e iguales deficiencias debido a que estudió al mismo tiempo innumerables cosas, según la explicación del barón Von Humboldt; pero sólo cerrando los ojos puede ignorarse el intento grandioso, que domina totalmente en ellas, de fortificar el juicio, de convertir a todos los habitantes de la Nueva España en críticos y, en este sentido, en filósofos. Quizá en todo el siglo XVIII no existen publicaciones tan elocuentes para mostrar, en la práctica, una tenacidad nueva por la verdad, una firme voluntad de señalar, antes que aumentar los conocimientos, el método seguro de la ciencia y de la filosofía, cosa que para él resulta lo mismo,[8] o indicar las condiciones del "recto uso de la razón", en nada diferentes, también para él, de las que permiten el conocimiento de las "leyes de la naturaleza".[9]

Estas ideas no significan otra cosa que el establecimiento de un nuevo tipo de lógica, una lógica útil para los efectivos progresos de la inteligencia en la matemática y en las ciencias naturales. No se trata de una lógica elaborada a la manera escolástica, sino de una lógica que proporciona las normas para dejar expedito el campo del conocimiento a la "luz natural" o a la inteligencia "natural", al *lumen naturale* que dijera Descartes, compuesto por un cúmulo de verdades que se nos dan con evidencia en la intuición, y que, como la misma inteligencia, no deben explicarse. El mejor comentario que podemos hacer a propósito de estas convicciones que se perciben, aunque no se leen en las gacetas, es recordar que también Descartes establece como punto de partida la razón y su evidencia, y que según él la primera etapa del conocimiento es la intuición, que no es otra cosa que una "luz natural", un "instinto natural". Inteligencia natural, para uno y otro, viene a ser sinónimo de la razón libre de los formalismos escolásticos, y se da en todo hombre por el hecho de ser hombre. Descartes dijo ya que el ejercicio de esta inteligencia, junto con las normas necesarias para saberla aplicar en cada caso sin las fallas de la escolástica, constituye el método. También para Alzate la sabi-

[7] *Ibid.*, t. II, p. 73.
[8] *Ibid.*, t. III, p. 45.
[9] *Ibid.*, t. II, p. 9.

duría consiste en que la inteligencia señale en cada caso de la vida el camino que se debe seguir.

Quien lea con estas preocupaciones las obras del filósofo mexicano, a veces irresponsablemente despreciado por ostentar el título de periodista, se extrañará de encontrar a cada paso vaciado en ellas todo el espíritu de las *Reglas*, si no es que las reglas mismas. Todos saben que Descartes crea una lógica nueva, que a diferencia de la escolástica, como dice en los *Principios*, enseña a conducir bien la razón para descubrir las verdades ignoradas. También Alzate sostiene una lógica nueva, y también afirma que ésta depende principalmente del uso y que conviene practicarla por mucho tiempo en cuestiones sencillas, como son las matemáticas. Su intento es proporcionar, leemos en la *Gaceta*, las seguras reglas críticas por las cuales "se comunica a los jóvenes el camino seguro para dirigirse convencidos, reflexionando, advirtiendo, combinando".[10] No consisten —muestra de modo práctico cada página de sus escritos— en otra cosa que en el simple ejercicio de la inteligencia natural. El modelo es, en todo caso, la geometría. "No hay ciencia que rectifique más el entendimiento que la geometría, pues, además de que enseña a discurrir con método y solidez, habitúa igualmente el entendimiento a deducir de un solo principio muchas consecuencias".[11] Y hasta resulta elocuente advertir que ni Descartes ni Alzate tienen una sola cuestión relativa a la lógica, como no sea la forma muy general de la segunda parte del *Discurso* y la afirmación según la cual la geometría demuestra al método.

Nada extraño, pues, que Alzate haya captado la duda cartesiana en su doble significado de duda metódica y de principio del conocimiento o fundamento de la verdad. "No se puede repetir demasiado —escribe— que la duda es el fundamento de toda buena filosofía, y en muchas ocasiones es en lo que terminan sus conocimientos".[12] Si recordamos que la duda es posible en Descartes porque una concepción nominalista o empirista de la inteligencia le hace desconfiar del mundo exterior, aceptaremos el origen cartesiano de la duda en

[10] *Ibid.*, t. I, p. 18.
[11] *Ibid.*, t. III, p. 377.
[12] *Ibid.*, t. II, p. 104.

Alzate, aunque éste, menos filósofo y mucho menos sistemático, no exponga ordenadamente sus ideas y haga suyas, sin quererlo, las tesis del nominalismo. Así nos explicamos que defienda la duda metafísica a propósito del conocimiento.

Por todo esto creemos que Alzate debió de haber conocido a Descartes. Pero, por una parte, la rapidez y lo enciclopédico de sus numerosos escritos destinados a un gran público y, por otra, el recelo contra lo moderno y particularmente contra Descartes, según muestran los papeles de la Inquisición, hicieron que disimulara la influencia cartesiana, a veces dejando simplemente de nombrar a su autor, de la misma manera que ocultaba su nueva filosofía en fórmulas aparentemente inocuas para la tradición, o en el respaldo de autoridades graves, Melchor Cano, por ejemplo.[13] Al proceder así continúa la "hipocresía" filosófica que desde Clavijero aconsejó una doble conducta: callar las fuentes y establecer, mediante una lucha ideológica, la existencia de la buena razón en los modernos y aun en los heréticos. Distinto es el caso de Malebranche, el oratoriano discípulo de Descartes, cuyo libro fundamental, *Sobre la investigación de la verdad*, cita con admiración varias veces.

Bartolache y Descartes

Es en Bartolache, quizá el más moderno entre los filósofos ilustrados del siglo XVIII, en quien el cartesianismo tiene protuberancias mayores y más explícitas. Por sus obras fundamentales, las *Lecciones matemáticas* y el *Mercurio Volante*, participa del cartesianismo indicado antes. Pero en las *Lecciones* añade una concepción rigurosa de la inteligencia y del método, tan completa como no es posible encontrarla en ningún autor, ni siquiera en el célebre "Wolfio", según promete en las primeras páginas. Se trata en realidad de una metodología de la matemática que se convierte en la metodología de la ciencia o del pensamiento filosófico, y que no hace sino recoger al modo mexicano las aspiraciones modernas cartesianas de encontrar un camino seguro al conocimiento.

[13] *Ibid.*, t. I, p. 78.

Sabemos, en efecto, que las preocupaciones matemáticas de Descartes tuvieron por objeto encontrar los principios verdaderos o los conocimientos simples de la ciencia en general, y sacar de ellos el verdadero método. La necesidad apremiante de un método es la cuestión fundamental en sus obras. Bartolache por su parte, después de quejarse como Descartes de la poca atención concedida por los filósofos al estudio del método, afirma de una manera expresa: "estoy con los filósofos más sensatos en la opinión de que el método es un tratado de la mayor importancia".[14] Por eso la tarea angustiosa de sus escritos está cifrada en el intento de hacer que todos, después de comprender las leyes del buen método, sepan aplicarlas a cualquier materia. Afirma que es de la esencia del método proporcionar conocimientos ciertos y seguros, esto es, proporcionar conocimientos científicos. "Método en punto a ciencias es aquel buen orden o disposición de las partes de un discurso, para hallar de un modo fácil y seguro las verdades incógnitas y demostrar a otro las ya conocidas",[15] define con palabras que tienen un indudable parecido con aquellas de las *Reglas*, según las cuales el método entero consiste en el orden y la disposición de las cosas hacia las que es necesario volver el espíritu para descubrir la verdad. Y así como en el *Discurso* se plantea el problema de cuáles son los conocimientos realmente verdaderos e indiscutibles que servirán de guía, y se señala una ciencia puesta a cubierto aun del escéptico, la matemática, así las *Lecciones* enseñan que la matemática es la única ciencia con valor universal y conocimientos seguros.[16] Descartes analiza la matemática con el objeto de ver en qué consiste su método, y ya conocemos el resultado a que llegó. Bartolache recibe simplemente el legado científico de los modernos, sorprendiéndonos la penetración del concepto de orden sobre el cual insistió el filósofo francés. Tanto para uno como para otro el orden es el factor del conocimiento. "Debe probarse —dice Bartolache— por un exacto y ordenado discurso" la conexión entre la hipótesis y la tesis;[17] idea que completa cuando añade: "el método

[14] J. I. Bartolache, *Lecciones matemáticas*, introd.
[15] *Ibid.*, cap. I, p. 1.
[16] *Ibid.*, introd.
[17] *Ibid.*, cap. I, p. 5.

matemático, o método de los geómetras, es un exactísimo y rigurosísimo orden de hallar y enseñar las verdades incógnitas".[18] Cosa igual habrá que señalar de la insistencia con que explica el método analítico y sintético, de tantos frutos en Descartes.

Al hablar de la síntesis y el análisis, esto es, los caminos del conocimiento científico, Descartes se esfuerza en mostrar cómo es posible extender a las ciencias naturales el método matemático, y cómo también en ellas produce conocimientos seguros. Amplía a toda la realidad el método encontrado, pero está lejos de reducir la ciencia a la matemática. Esta disciplina es el medio propicio para un fin: poner las demás ciencias a su altura, de manera que en cualquier materia se puedan adquirir verdades ciertas y seguras. Exactamente el mismo intento de Bartolache, cuando, después de definir la ciencia por la operación de deducir conclusiones ciertas de principios ciertos, o mejor, por un conocimiento cierto y evidente deducido de otros que hacen las veces de principios, hace notar que tales ideas se aplican perfectamente a la matemática. No sólo concluye que "en cualquier ciencia puede usarse del método matemático",[19] sino afirma también que, "si todas las ciencias naturales se trataran con método matemático, todas serían ciencias matemáticas",[20] en cuanto que en ellas se deducirían conclusiones evidentes de principios evidentísimos. Y no olvidemos, al llegar a este punto culminante de la comparación, que Descartes fija las condiciones del método evitando las cuestiones metafísicas y epistemológicas, y aceptando las verdades inmanentes de la matemática y de la ciencia en general. Lo mismo hace Bartolache. Las famosas reglas cartesianas, además, en las que viene en definitiva a consistir el método, no deben ser retenidas, según la intención de su autor, en la memoria a la manera de las leyes silogísticas de la escolástica. La razón de su ser está en organizar la inteligencia para que proceda rectamente. El método no ordena materias, sino razones. Más que en la aplicación metódica de las reglas, consiste en la fortificación del espíritu. Pues bien, con sorpresa hemos encontrado que estas convicciones son las que inspiran el pensamiento final

[18] *Idem.*
[19] *Ibid.*, cap. II, p. 31.
[20] *Idem.*

de Bartolache a propósito del método. Para él la aplicación del método equivale a "tratar cualquier ciencia con método matemático". Depende de seis reglas, "las cuales se han tomado de autores muy juiciosos y metódicos, la mayor parte del célebre René Descartes",[21] y que en realidad reproducen fielmente, cinco, las reglas cartesianas, y una, el legado matemático de la modernidad al que no es ajeno el propio filósofo francés.

El fundamento filosófico de una concepción semejante del método está claramente inspirado en la epistemología cartesiana. Aunque en ninguna parte Bartolache se refiere al *cogito* ni desarrolla el concepto central de duda, afirma con insistencia que las voces oscuras estorban la verdad, que el método depende de ideas claras y distintas, que las representaciones claras y distintas son verdaderas. Escribe asimismo que el conocimiento es la misma percepción, la idea, la noción que tenemos de los objetos, y, lo que es más revelador, el criterio supremo de la verdad: aquello por lo cual juzga firme todos sus pensamientos es una evidencia, concebida ésta a la manera cartesiana. "Evidencia —dice— es una tal claridad y satisfacción en lo que enseñamos por la luz natural, que no nos permite ni aun sospechar que podamos en ello engañarnos".[22] Iluminación y seguridad propia de la vida de la conciencia, como en Descartes. Una proposición evidente resulta de necesidad cierta. Por eso, consistiendo el método precisamente en el lugar que tengan las proposiciones útiles para una conclusión determinada, hace hincapié en que la definición es el fundamento del método y del buen uso de la razón: "Cuanto más y mejor se sabe definir, tanto mejores ideas se tienen de las cosas".[23] Esto se debe a que la definición no es otra cosa que "aquel conjunto de términos con que se significa el modo con que pudo hacerse de otro".[24]

Las citas anteriores muestran que la revolución cognoscitiva realizada por Descartes es más que patente en las *Lecciones* de Bartolache. Por una parte, sus ideas señalan, o suponen necesariamente, una

[21] *Ibid.*, cap. II, p. 65.
[22] *Ibid.*, p. 49.
[23] *Ibid.*, p. 42.
[24] *Ibid.*, cap. I, p. 8.

concepción idealista del conocimiento, virtual en ocasiones, declarada a veces. Por otra parte, la naturaleza no es una realidad que tenga existencia por sí misma, sino un punto material que adquiere vida gracias a la matemática. Pero no sólo Bartolache deja la impresión de que es seguidor fiel de Descartes en los órdenes filosóficos y científicos. También hace suyo el divorcio entre el saber teológico y el saber propio de la razón, que viene a ser un resultado natural de la filosofía cartesiana. Las tesis epistemológicas de las *Lecciones* y, sobre todo, el monismo del método y de la realidad, en que parece consistir su pensamiento, conducen a la separación de la razón y la fe, y establecen dos modos opuestos de conocer. Lo cual en nada adelantaría a la actitud similar que adoptan Alzate y los modernos del XVIII, si no añadiera que la teología es una ciencia totalmente aparte, porque de ella no existen conocimientos seguros, como de las demás, por la reducción a la matemática. Por eso dice que "en cuanto a la ciencia sobrenatural, o santa teología, baste decir que es la ciencia de todos los santos. Nuestra intención es reverenciarla y no confundirla con el resto de las ciencias humanas".[25] La teología está más allá de los límites de la inteligencia. "Confesamos de buena fe su alta dignidad, su importancia y la limitación de nuestros conocimientos".[26] Estas palabras, cuya modernidad está fuera de duda, permiten decir con fundamento que Bartolache es cartesiano, no sólo en el campo filosófico, sino en la actitud frente a la teología, lo cual indica el grado de su ilustración.

Es igualmente Bartolache el filósofo mexicano del siglo XVIII que deja testimonios más elocuentes de admiración, llegando hasta la defensa, por Descartes. No sólo da a conocer conscientemente la raíz cartesiana de sus preocupaciones metódicas, sino que en ocasiones llama a Descartes "hombre de vasto ingenio".[27] Y algunas veces recrimina la ignorancia que sus contemporáneos tenían sobre el "gran" filósofo, "más perseguido que estudiado de sus impugnadores los peripatéticos".[28] A juzgar por la crítica que hace al libro del jesui-

[25] *Ibid*., cap. II, p. 63.
[26] *Idem*.
[27] J. I. Bartolache, *Mercurio Volante*, núm. 2, p. 15.
[28] *Ibid*., p. 16.

ta Gabriel Daniel, *Viaje al mundo de Descartes*, que tanto contribuyó a deformar el cartesianismo entre los tradicionales,[29] conocía en un grado tal la obra cartesiana íntegra, que pudo demostrar como falsa la opinión de que Descartes era el inventor del termómetro, afirmando que, según la edición de Amsterdam de 1714, "que es la única que he visto y parece muy completa", el número 77 aducido por argumento no existe en el tercer volumen de las *Cartas*.[30] Se muestra, además, muy familiarizado con el cartesiano Malebranche y con las tesis de Port-Royal contenidas en el *Arte de pensar*, libro que, como es bien sabido, intercala trozos enteros de las *Reglas*.[31]

Significación del cartesianismo ilustrado

Tal es el cartesianismo que a grandes líneas puede señalarse en los escritos de los dos más grandes pensadores nuestros del siglo XVIII, Alzate y Bartolache. La situación histórica idéntica, así como el conocimiento que ellos tuvieron del mundo moderno saturado de cartesianismo, hizo posible el conocimiento directo de las obras de Descartes. Es evidente el influjo decisivo del cartesianismo, pero también lo es la presencia de Descartes. Si en ocasiones sólo parece existir la doctrina y no el autor, se debe, o bien a que muchas veces nuestros ilustrados, al igual que los de Europa, protegidos por una inconciencia histórica entonces explicable, atacan el pensamiento de Descartes con las mismas ideas cartesianas que les daban los tiempos nuevos; o bien a la presión tradicional y la consecuente cautela con que los modernos de todos los países se vieron obligados a ocultar la ascendencia de sus ideas y las ideas mismas. Recuérdese que los libros cartesianos habían sido condenados por el Santo Oficio romano en el año 1663. Por lo que hace a nuestros ilustrados, sabemos que desde la primera mitad del siglo los archivos de la Inquisición registran denuncias contra el filósofo francés.[32] Y si es cierto que los encargados de la vigilancia, influidos ellos mismos por las ideas modernas, permitían algunas li-

[29] *Ibid.*, núm. 2, p. 3.
[30] *Ibid.*, núm. 4, p. 27.
[31] J. I. Bartolache, *Lecciones matemáticas*, cap. I, p. 61.
[32] *Cf.* Monelisa Lina Pérez-Marchand, *Dos etapas ideológicas del siglo XVIII en México a través de los papeles de la Inquisición*.

bertades en la circulación de sus libros, también es cierto que existía una fuerza real, la escolástica y la mentalidad producida por ella, que trataba de cerrar todos los caminos hacia la renovación.

Sin embargo, no puede hablarse de un neocartesianismo novohispano en la segunda mitad del siglo XVIII. La adopción del legado filosófico de Descartes no implicó la defensa o la aceptación de todas sus doctrinas. Al contrario, el propio filósofo, visto a través de las preocupaciones de la época, cuando ya sus enseñanzas tenían un siglo de correr el mundo, proporcionó las ideas para repudiar el sistema cartesiano. Lo cual sucede sobre todo en relación con la naturaleza y la concepción mecánica de la ciencia con sus corolarios matemáticos, esa parte que tanto impresionara al siglo XVII, pero que, al ser convertida por los discípulos en doctrina teórica, privada del auxilio de nuevas comprobaciones experimentales, como era la intención de su autor, empezó a parecer infundada, cuando no ilusa y producto de fantasías. Por eso Bartolache afirma, pese a su acendrado cartesianismo, que Descartes "cayó en la flaqueza de formarse muy a propósito y a su gusto un sistema cabal de física, suponiendo lo que le pareció verosímil a primera vista y conforme a unas cuantas leyes de la naturaleza".[33] Este duro juicio que la época de las luces, orientada hacia la crítica y hacia el experimentalismo, dirige al filósofo francés hace imposible la adopción, o la apología, del sistema cartesiano. Por otra parte, los ilustrados, herederos también en esto de las actitudes del siglo, no pudieron ser los ecos de una filosofía sistemática, no sólo porque una de sus convicciones más profundas era el asistematismo, sino porque su idea acerca del método, del destinatario de la filosofía y de la filosofía misma, repudiaba cualquier sistema, el cartesiano en particular. Aceptaron, pues, lo que de funcional, de histórico, había en Descartes, y quizá por esta razón participaron activamente de su mejor herencia, a saber, el legado filosófico y científico que dejó al mundo entero.

De esta manera, el cartesianismo adquiere durante la segunda mitad del siglo XVIII un nuevo sentido. Si en sor Juana, Sigüenza y los jesuitas innovadores la influencia cartesiana aparece condicionada por la mentalidad decadente, que entonces privaba, y por la co-

[33] J. I. Bartolache, *Lecciones matemáticas*, cap. II, p. 61.

rrelativa modernización, en los ilustrados el doble proceso adquiere tales proporciones que bien puede decirse que Descartes contribuye al logro de la independencia ideológica en un grado tal como no pudieron hacerlo Locke, Malebranche, Spinoza, Wolf, Leibniz, y como sólo pudieron hacerlo Bacon y Newton. Ya no se trata, en efecto, de un conocimiento más o menos extenso, de la aceptación o rechazo de algunas tesis fundamentales relacionadas con la ciencia o con la filosofía de la ciencia, sino de la asimilación de lo que la historia ha venido a llamar el pensamiento más genuinamente cartesiano: la preocupación metódica y la nueva idea de la inteligencia, de la razón y, en consecuencia, de la lógica. Tampoco se trata de un sistema europeo importado a México con una imitación más o menos feliz, con una influencia más o menos benéfica, sino de una filosofía que se vuelve mexicana por la interpretación, las modificaciones y la aplicación que mexicanos hacen de ella a la realidad nacional. Si observamos la historia nuestra, por lo menos desde finales del siglo XVII, advertiremos que el cartesianismo avanza en la misma proporción en que avanza la modernidad. Su influencia es creciente hasta llegar a los ilustrados, cuyo pensamiento, según hemos dicho en otra parte, se caracteriza por tener ya una voluntad nacionalista. La asimilación de las ideas europeas no es otra cosa que el resultado de un amor patriótico, como es salvar a la patria de la decadencia por medio de la modernización. Quiere decir esto que Descartes contribuyó en una gran parte a la formación del pensamiento mexicano ilustrado. No en balde es el "padre de la filosofía moderna". Los escritores del siglo XVIII tuvieron que contar con él y las orientaciones que le debía la cultura occidental.

Podemos entender ahora el sentido profundo que tiene la influencia de Descartes en la historia de México. Sin duda es importante que el cartesianismo haya contribuido a la constitución definitiva de la filosofía y de la suficiencia de la razón entre nosotros; pero es mucho más importante que esté ligado estrechamente a la adquisición de la conciencia nacional y a la formación de un nuevo hombre que se sabe y se siente mexicano sin perder por eso su cartilla de ciudadanía universal, conquistada entonces juntamente con la independencia respecto de la Corona y del pasado colonial. La influencia cartesiana está, pues, en nuestra historia.



La Ilustración mexicana que encontró Humboldt

¿Qué cultura encontró en México Alexander von Humboldt, el sabio alemán nacido en 1769 y muerto en 1859, cuando lo visita en el año 1803? Nosotros sabemos que el país estaba convertido en campo de luchas ideológicas entre misoneístas, a quienes la tradición hacía despreciar las novedades, y modernos, a quienes el espíritu del siglo llevaba a negar el pasado. En efecto, las obras de Clavijero, Alzate, Gamarra, Mociño, Velázquez de León y el mismo Hidalgo crearon una cultura y una civilización ilustradas. Humboldt pudo sentir, no una modernización que estuviera por hacerse, sino una visión moderna del mundo que estaba formándose cincuenta años atrás. Por eso el juicio que nos proporcione sobre el México de 1800 habrá de servir para tener una prueba inobjetable del atraso o modernidad del país. ¿Percibe la existencia de un pensamiento ilustrado? ¿Qué actitud adopta respecto de él? Pudieron haber sucedido dos cosas: que el sabio alemán diera temas y preocupaciones a la Ilustración y por este hecho viéramos actualmente un pensamiento ilustrado, o bien, que la mentalidad mexicana coincidiera en alguna forma con sus ideas. Y, en este último caso, ¿cuál es el papel que desempeña en nuestra cultura? Cabe la posibilidad de que haya comprendido claramente el sentido moderno que ya animaba a la Nueva España, o de que sus propias obras sean más novedosas que las escritas por los mexicanos y que, por tal causa, sus juicios y opiniones proporcionen no sólo una idea nueva sobre el pensamiento y las instituciones del siglo XVIII nuestro, sino que indiquen el principio de un destino, igualmente nuevo, para el país.

Desde nuestro punto de vista no es ésta una cuestión inútil. De la respuesta a las preguntas anteriores pueden surgir luces para entender mejor aquellos tiempos, cuya importancia estriba en la inminencia de la flama revolucionaria y en los comienzos de nuestra historia

moderna. Con el propósito de responderlas, utilizaremos, de las numerosas obras del viajero alemán, el libro que escribió sobre la naturaleza y la cultura del país: *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España*.

¿Ilustrado o romántico?

No ha dejado de afirmarse, con serios argumentos, que Humboldt no es un ilustrado sino un romántico. Y ciertamente, en el libro titulado *Cosmos*, publicado de 1845 a 1862, que contiene su concepción definitiva sobre la filosofía de la ciencia, enseña que la naturaleza debe ser estudiada comprendiéndola. Para el Humboldt de esta época, el conocimiento de las normas y leyes naturales va acompañado del goce estético, y el sentimiento llega a ser un camino para la adquisición de verdades científicas.

Sin duda son valederos los estudios en este sentido. Mas dejan a salvo el hecho de que Humboldt sea un ilustrado cuando escribe el *Ensayo político*, comenzado a formar seguramente en el año 1804 y publicado en 1811. En las páginas del *Ensayo* no parece encontrarse ningún rasgo dominante que sirva de prueba a la tesis romántica. Como es sabido, en esta obra no existen grandes párrafos —lo que sí acontece en el *Cosmos*— sobre la admiración de la naturaleza o sobre el trópico verde de la Nueva España. Se trata de un estudio puramente científico, pletórico de datos objetivos, análisis, observaciones, inferencias, estadísticas, situaciones humanas. Todo juicio adquiere el respaldo de los hechos de conformidad con los cánones de la Ilustración, lo cual no descarta la posibilidad, al contrario, de que puedan señalarse numerosos puntos de contacto con el romanticismo que comenzaba ya su influjo.

No sólo la contextura del *Ensayo* nos hace pensar que su autor es un ilustrado cuando conoce la cultura y las regiones del país. También el pensamiento, las ideas, el criterio con que trabaja todos los temas. Como los ilustrados nuestros, desarrolla una actividad científica: sube a las cordilleras, hace estudios geológicos, desciende a las minas, analiza minerales, estudia la fauna y la flora, recopila datos acerca de la cultura, de los edificios, de las instituciones. El hombre

que carga sus instrumentos de medición por todos los rumbos de la Nueva España es, indudablemente, un ilustrado que busca siempre la verdad, investiga, descubre cosas nuevas y está impelido por la audacia para saber, que es la característica del siglo. Por si esto no bastara, Humboldt se muestra convencido, como los ilustrados nuestros, de que los progresos de la civilización van íntimamente unidos con el perfeccionamiento del orden social. Existe una estrecha relación entre la propagación de las luces y el bienestar humano. Pero éste es también el espíritu del siglo XVIII. Puede decirse que después de los tiempos griegos no hubo otra época en que el hombre haya estado mayormente persuadido de que el saber no sólo lo liberaría de la ignorancia, sino acabaría por darle la prosperidad material, la igualdad de la naturaleza humana, la felicidad en este mundo y en esta tierra. Como las ideas anteriores habían sido propaladas por los mismos mexicanos y en cierto modo formaban parte de la cultura novohispana cuando Humboldt visita la Nueva España, corresponde al *Ensayo político*, testimonio inobjetable de un sabio europeo, dejar constancia de que nuestros ilustrados no estaban delirando al afirmar, en todos los tonos, que la grandeza nacional dependía de la industrialización del país, del aprovechamiento de los recursos naturales, en una palabra, del conocimiento y aplicación de la ciencia.

Otra actitud que abunda en el *Ensayo* y que es, al mismo tiempo, una tesis permanente del siglo XVIII, aparece manifiesta en la idea de que la estadística es el instrumento adecuado para conocer y manejar la realidad. Casi podríamos decir que, en las manos de Humboldt, la estadística se convierte en el método exclusivo, gracias al cual ordena, describe, clasifica a los hombres y a la naturaleza de la Nueva España. No se trata de una convicción accidental. En el prefacio a la primera edición del *Ensayo* escribe que la elevada cultura de México lo excitó "a investigar las causas que más han influido en los progresos de la población y de la industria nacional".[1] Para cumplir con este designio ilustrado, según el cual la razón debe mostrar las causas del progreso, Humboldt utiliza la estadística, que, según él mismo reconoce, es su principal preocupación. Formado en la escuela euro-

[1] Alejandro de Humboldt, *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España*, t. I, p. 127.

pea escribe una obra que los hombres del XVIII difícilmente hubieran podido hacer, pues no llegaron nunca a desarrollar el método estadístico tal como éste aparece en el *Ensayo*.

El amor a las ciencias llevó a Humboldt al Orinoco, a los Andes, a Cuba y también a la Nueva España. Su espíritu científico viene no sólo a confirmar la actitud de nuestros ilustrados, sino proporciona los elementos para precisar los alcances de la obra que ellos realizaron en medio de grandes dificultades y obstáculos. El *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España* adquiere así su verdadera importancia dentro de la cultura mexicana. Su enciclopedismo le permitió obtener, "desde múltiples atalayas científicas, una visión a la vez analítica y panorámica de la Nueva España que sorprendería a la Europa de principios del siglo XIX".[2] En efecto, las formaciones geográficas de México, la cultura, las minas, el comercio, la agricultura, aparecen reseñados, "de manera clara y precisa, con conceptos y términos modernos, en fórmulas, cuadros y cifras".[3] Concluyó, por así decir, lo que en toda conciencia habían comenzado los ilustrados mexicanos medio siglo antes, a saber, describir el país con los postulados del Siglo de las Luces: "en grados de longitud y latitud, la situación de comarcas y ciudades; en metros, la altura de montañas y lugares; en grados [...], la temperatura ambiente de zonas y localidades; en números, la población y, en unidades de medida y de valor, la producción y el comercio".[4] Por esta razón, quienes hemos advertido los trabajos y las intenciones de Alzate, de Bartolache, de Velázquez de León, de Mociño, de León y Gama, entre otros escritores que lo antecedieron, reconocemos en el *Ensayo político* la obra que vino a reunir el material disperso en una gran síntesis, en donde propios y extraños pudieron ver los detalles y la compleja unidad de la Nueva España. Humboldt ordena y expone científicamente todas las preocupaciones que animaron a los ilustrados mexicanos.

[2] José Miranda, "El Ensayo político sobre el reino de la Nueva España. Razón, entidad, trascendencia", en Marianne O. de Bopp *et al.*, *Estudios sobre Humboldt*, p. 36.

[3] *Idem*.

[4] *Idem*.

La riqueza material y cultural de la Nueva España

Los temas anteriores pueden darnos la impresión de que el *Ensayo político* sólo describe la naturaleza física del país. Algunos investigadores así lo han juzgado, por ejemplo, el texto escrito por Stevens-Middleton asegura que Humboldt no intenta en modo alguno relatar la situación cultural de la Nueva España, sino solamente la naturaleza física, debido a que es, ante todo y sobre todo, una geografía y no una filosofía de la cultura o algo parecido.[5] Ciertamente las innumerables páginas del *Ensayo* parecen ocuparse sólo de la riqueza material. En los momentos mismos en que se refiere al hombre, lo hace desde dos ángulos: el social y el geográfico. Y en esta consideración es más importante la parte geográfica, lo cual no debe extrañarnos, pues semejante visión concuerda con las categorías ilustradas del siglo. Por lo demás, ya los mismos mexicanos habían insistido en resaltar la grandeza material que significaban las tierras feraces, los variados frutos, la población, las ciudades, las minas. También aquí Humboldt permanece en la línea de la Ilustración criolla. Cabe, pues, decir que conoció, por haberlos visto, los espectaculares progresos en la esfera material, pero que utilizó para su propósito las interpretaciones y los datos elaborados por los grupos modernos de la Nueva España. ¿O acaso es razonable pensar que solamente encontró el mundo físico y un conjunto de hechos sin clasificar, y no estudios sistemáticos y hasta orientaciones de trabajo, cuando conocemos la mentalidad mexicana y los resultados que obtuvo?

Sin embargo, se puede asegurar que en el *Ensayo político* existe igualmente una idea sobre la Nueva España y una relación detallada sobre el estado cultural que guardaba el país en aquella época. Están señalados el florecimiento de la cultura y las artes, el desarrollo minero, la situación de la agricultura, el origen de la industria, el principio de la libertad de comercio. Síntomas culturales todos éstos de la prosperidad de la Nueva España. Que Humboldt vio la grandeza espiritual, lo prueban las palabras del prefacio a la primera edición del *Ensayo*:

[5] *Vid.* Rafael Leonel Stevens-Middleton, "La obra de Alexander von Humboldt en México", en *Boletín de la Sociedad Mexicana de la Geografía Estadística*, t. CXXXI.

> [...] tras de haber llevado a cabo algunas investigaciones en la provincia de Caracas, en las riberas del Orinoco, del río Negro y del Amazonas, en la Nueva Granada, en Quito y en las costas de Perú [...], debí sorprenderme por el contraste que existe entre la civilización de la Nueva España y la poca cultura de las porciones de la América meridional que acababa de recorrer.[6]

Pero resulta que los temas sobre los hombres y las instituciones culturales están ocultos, para el que ignora cómo encontrar el sentido de los hechos, en una serie de noticias, de números y estadísticas.

El florecimiento cultural es localizado por Humboldt en la minería, la química, la botánica, las ciencias exactas y la ciencia en general. Respecto a la minería, los estudios, y principalmente las disputas de Alzate con Velázquez de León sobre el mejor método para extraer el mineral y sobre el malacate,[7] habían mostrado ya que el empirismo minero constituía uno de los campos donde era necesario aplicar la ciencia de las luces. Esta situación empieza a resolverse en el año 1793, gracias a las enseñanzas de don Andrés Manuel del Río. Así lo reconoce Humboldt: "Andrés Manuel del Río con sus conocimientos transformó el sistema de explotación de las minas mexicanas, desterrando el empirismo que hasta entonces había imperado".[8] Añade que en la Escuela de Minas se educa "un gran número de jóvenes animados del mejor celo y capaces de servirse de los instrumentos que se pusieren en sus manos".[9] Confirma de esta manera la aptitud y la dedicación a la ciencia que los periódicos de Alzate, Bartolache y Valdés, años atrás, habían atribuido a los novohispanos. Después de ellos el sabio europeo establece una imagen del país en la que el progreso y las luces distan de ser un simple deseo o una formulación teórica: el "arte minero se perfecciona cada día más y más". De la Escuela salen alumnos que van comunicando "conocimientos precisos sobre la circulación del aire en los pozos y galerías".[10] Puede por eso realizarse el sueño de Alzate, consistente en introducir máquinas

[6] *Idem.*

[7] *Cf. Gacetas de literatura de México*, t. IV, pp. 292-299.

[8] A. de Humboldt, *op. cit.*, t. II, p. 152.

[9] *Ibid.*, t. I, p. 152.

[10] *Ibid.*, t. II, p. 60.

que hacen inútil el método antiguo de llevar en los hombros el mineral y el agua.

Pero el *Ensayo* deja testimonios no sólo del progreso de la ciencia aplicada, sino de su cultivo metódico y del ingenio novohispano para construir los aparatos que el dinero o la distancia impedían obtener, cosa que también señalaron nuestros ilustrados. "La Escuela de Minas tiene un laboratorio químico, una colección geológica clasificada según el sistema de Werner y un gabinete de física", donde se hallan "preciosos instrumentos" de Ramsdem, de Adams, de Renoir, de Louis Berthoud, y también modelos ejecutados en México con la mayor exactitud y con las mejores maderas del país. La misma Escuela sobresale en la enseñanza de las matemáticas, en comparación con la Universidad, pues sus discípulos llevan más adelante el análisis y son instruidos en el cálculo integral y diferencial.[11] Por si lo anterior no bastara, todavía deja escrito que en la colonia se imprimió "la mejor obra mineralógica que posee la literatura española". Se refiere al *Manual de orictocnosia*, escrito por don Andrés del Río "según los principios de la Escuela de Freiberg, donde estudió el autor".[12]

Lo mismo sucede con la química, esa disciplina que la época consideraba entre las materias filosóficas, debido, en parte, a la propia herencia europea y, en parte, a la generalizada reacción contra la metafísica que llevó a nuestros ilustrados a sostener que la verdadera filosofía era la ciencia, particularmente las ciencias de la naturaleza. Por esta razón los mexicanos designaron a la química moderna con el nombre de "nueva filosofía", que a Humboldt pareció "algo equívoco". Lo importante para nosotros es aclarar la significación de este hecho: muestra cómo los principios de la nueva química, y no de la anticuada escolástica, se encontraban bastante extendidos en México al principiar el siglo XIX.

Pero todavía Humboldt testimonia, con su autoridad de sabio europeo, que en la Nueva España la química del siglo era más conocida que "en muchas partes de la península". De este modo quedó comprobada la afirmación de Alzate, emitida años antes, de que la colonia tuvo caminos hacia la modernidad más expeditos que la misma

[11] *Ibid.*, p. 125.
[12] *Idem.*

metrópoli. Y no sólo los modernos mexicanos hicieron una apología de la ciencia novohispana, comparándola con la europea o aduciendo la extrañeza del extranjero que advirtió los adelantos y el progreso de las luces. El sabio alemán sostiene idéntica actitud. "Un viajero europeo —dice— se sorprendería de encontrar en el interior del país, hacia los confines de California, jóvenes mexicanos que razonan sobre la descomposición del agua en la operación de la amalgama al aire libre". La química, pues, entendida a la manera del siglo, no era una disciplina extraña; al contrario: estaba difundida en la capital y aun en regiones distantes. Razón por la cual resulta comprensible que "la primera traducción española de los *Elementos de química* de Lavoisier" fuera la mexicana, según podemos leer en el *Ensayo*.[13]

Acerca de la botánica, Humboldt ha dejado constancia de que el gobierno español sacrificó, más que ningún otro, sumas considerables "para fomentar el conocimiento de los vegetales". Cita expresamente la expedición botánica de la Nueva España, de la que fuera miembro José Mociño, aquel asiduo colaborador de Alzate en la introducción de la modernidad y la lucha contra el peripato. Se refiere también al "jardín botánico muy apacible" de la ciudad y se preocupa por señalar que los cursos, "muy concurridos", eran dictados frente a las plantas, tal como ya habían dicho los periódicos de Alzate y Valdés. Después de ellos, justo es repetirlo, el *Ensayo* presenta a la ciencia novohispana y sus cultivadores con los mismos términos que habían usado los ilustrados criollos. Al profesor Cervantes, que enseñaba en el jardín botánico, lo llama "sabio" y cuenta que posee, "además de sus herbarios, una rica colección de minerales mexicanos". Del señor Echeverría, pintor de plantas y animales, dice que sus obras "pueden competir con lo más perfecto que en este género ha producido Europa". Hasta coincide con los ilustrados en señalar a los sabios nacidos en la Nueva España, como en el caso de Mociño y Echeverría.[14]

Igual progreso describe el *Ensayo* a propósito de la astronomía. Esta ciencia, cuyo "gusto [...] es muy antiguo" entre los mexicanos, al-

[13] *Idem.*
[14] *Ibid.*, p. 124.

canzó significación a fines del último siglo por "tres hombres distinguidos": Velázquez, León y Gama y Alzate. "Los tres ejecutaron un sinnúmero de observaciones astronómicas, especialmente de los eclipses de los satélites de Júpiter".[15] Resulta significativo que también aquí exista tal coincidencia de los ilustrados y del escritor europeo, ya que los juicios del *Ensayo* traen a la memoria la manera de expresarse y de opinar del *Mercurio Volante* o las *Gacetas*. Leemos, en efecto, que Gama, olvidado en vida y lleno de elogios una vez muerto, "llegó a ser por sí mismo un astrónomo hábil e instruido". En sus variados trabajos sobre eclipses, satélites, cronología, clima, "se advierte grande precisión en las ideas y exactitud en las observaciones".[16] Del mismo modo Velázquez, "el geómetra más notable" desde Sigüenza, "no tuvo otro maestro más que a sí mismo" y careció de libros y de instrumentos para perfeccionarse en las matemáticas y en las lenguas antiguas. A pesar de estas limitaciones, que padecieron por igual los hombres que fundaron la ciencia moderna en la colonia, pudo realizar investigaciones astronómicas y geodésicas con la "mayor exactitud", comparables a las que realizaban los académicos de Europa. Relata Humboldt cómo el abate Shappe puso en duda el anuncio hecho por el sabio mexicano de que sería visible el fenómeno y advirtió con sorpresa la armonía de sus propias observaciones con las de Velázquez. "Sin duda —añade con palabras que afirmaría cualquiera de nuestros ilustrados— extrañó encontrar en California a un mexicano que, sin pertenecer a ninguna academia ni haber salido jamás de la Nueva España, hacía tanto como los académicos".[17]

Sin embargo, no le merece la misma estimación el enciclopédico Alzate, el cual es considerado "observador poco exacto y de una actividad a menudo impetuosa". Y ciertamente Alzate se dedicó al mismo tiempo a muchas cosas: a la física, a la botánica, a las ciencias

[15] *Ibid.*, p. 125.
[16] *Ibid.*, p. 128.
[17] *Ibid.*, p. 127. Velázquez compraba instrumentos en Inglaterra con las utilidades de su trabajo, el ejercicio de la abogacía y la construcción de anteojos y cuadrantes. De él dice Humboldt, con cierta ligereza, que "por una feliz casualidad cayeron en sus manos las obras de Newton y Bacon; aquéllas le inspiraron el gusto de la astronomía y éstas le dieron el conocimiento de los verdaderos métodos filosóficos". (*Ibid.*, p. 126.)

naturales, a la técnica, a la industrialización, a los problemas más apremiantes de su tiempo. Era, pues, natural que faltara a los requisitos científicos en algunos de sus trabajos y que sus propios contemporáneos se lo reprocharan. Pero, precisamente por haberse entregado a una tarea múltiple, la historia reconoce sus esfuerzos tendientes a despertarnos de la tranquila posesión aristotélica. "No puede negársele el muy verdadero [mérito] de haber excitado a sus compatriotas al estudio de las ciencias físicas".[18]

El hecho de la Ilustración mexicana

Humboldt encontró en los mexicanos un gusto y una aptitud por la observación y la matemática, cualidades que juzga singulares. En realidad hace una breve historia de la ciencia, utilizando hechos separados, según él mismo afirma. Proporciona así una idea "del ardor con que han abrazado el estudio de las ciencias exactas, al cual se dedican con mucho mayor empeño que al de las lenguas y literaturas antiguas". Esto significa un hecho demasiado importante para la cultura novohispana, a saber, que las enseñanzas de nuestros pensadores habían acabado por constituir una mentalidad moderna, pues no sólo los mexicanos se dedicaban a la ciencia en los principios del siglo XIX, sino la lengua española había sustituido a la romana y las ciencias exactas ocupaban el lugar que antes tuvieran las literaturas antiguas y las disciplinas a que ellos daban acceso, como la filosofía escolástica y la teología, de las que por cierto no hay presencia en el *Ensayo*.

Al pensar así no hacemos ninguna generalización indebida. La obra de Humboldt contiene una imagen precisa sobre el adelanto y progreso moderno —en el sentido de las luces— del país. Habla de la capacidad y dedicación del mexicano a la ciencia. Señala la asimilación y el predominio de las nuevas ideas. Como antes los ilustrados, describe una cultura que progresa por propio impulso, dejada a su natural inclinación. No duda de que, cuando haya comunicaciones libres con Europa y lleguen a ser comunes los instrumentos as-

[18] *Ibid.*, t. I, p. 126.

tronómicos, "se hallarán, aun en las partes más remotas del reino, jóvenes capaces de hacer observaciones y cálculos por los métodos más modernos".[19] Además, Humboldt no percibe núcleos con una esfera de acción más o menos amplia, sino una tendencia general hacia la mentalidad moderna. Siempre da la impresión de que encontró en la Nueva España un movimiento intelectual que le merece el calificativo de grande porque es realizado gracias al esfuerzo de las últimas generaciones novohispanas y porque comprende el cultivo intenso de la sabiduría del siglo. En ningún momento permite siquiera sospechar que el avance de la modernidad se refiera solamente a grupos selectos o abarque determinados sectores de la ciencia. "Son ciertamente —dice— muy notables estos progresos en su México; el estudio de las matemáticas, química, botánica y mineralogía está más generalizado en México, Santa Fe y Lima". Es éste el significado del análisis que sobre la situación espiritual de la Nueva España nos dejó el *Ensayo*. Ya los ilustrados habían proclamado que la juventud americana poseía la índole natural de asimilar fácilmente los nuevos principios, pero era necesario, para evitar malos entendidos, que un sabio extranjero viniese a confirmarlo: "en todas partes se observa hoy día un gran movimiento intelectual y una juventud dotada de singular facilidad para penetrarse de los principios de la ciencia".[20] De manera que el progreso general que se alcanzó en los últimos años del XVIII y los primeros del XIX no puede ser explicado solamente por las buenas providencias del gobierno, ni menos por circunstancias ajenas al genio, a la capacidad o al interés de los mexicanos. Se trata más bien de un cambio gradual que comienza en las inteligencias desde fines del reinado de Carlos III, cuando adquiere vigor la lucha contra la vida y la razón tradicionales.

Es verdad que Humboldt olvida o parece olvidar la ignorancia científica que padecimos y las controversias tenaces por la introducción de la filosofía moderna, pues su preocupación consiste en

[19] *Ibid.*, t. II, p. 125.

[20] *Ibid.*, pp. 121-122. Quienes hacen la cultura moderna son los blancos: "si en el estado actual de cosas, la casta de los blancos es con la que se observa casi exclusivamente el desarrollo intelectual, es también ella casi sola la que posee grandes riquezas". (*Ibid.*, p. 128.)

mostrar el crecimiento del país. Pero resulta imposible negar que en las entretelas del *Ensayo* se percibe la presencia del mundo antiguo. De todos modos, sus páginas no dejan duda acerca de la modernidad que existía por la obra y el esfuerzo de los habitantes de la Nueva España.

Cabe insistir igualmente en que Humboldt participa de la imagen de grandeza que tuvieron los ilustrados sobre sí mismos y sobre el país. La Escuela de Minas, el Jardín Botánico, la Academia de las Nobles Artes, por una parte, y la aplicación a la ciencia de las últimas generaciones, por otra, lo llevaron a expresar un juicio definitivo al respecto: "ninguna ciudad del Nuevo Continente, sin exceptuar las de Estados Unidos, presenta establecimientos científicos tan grandes y solicitados como la capital de México".[21] Pero no le basta el reconocimiento de la supremacía intelectual en América. A cada paso acude a la comparación con Europa para señalar claramente los progresos alcanzados. Nuestros sabios cultivan la misma ciencia que los europeos, y las instituciones también son similares a las europeas. "La capital y otras muchas ciudades tienen establecimientos científicos que se pueden comparar con los de Europa".[22] Y hasta puede advertirse que el *Ensayo* se inclina a reconocer una ventaja de los mexicanos respecto de los extranjeros, a saber, una cierta facilidad y una mayor capacidad intelectual. Humboldt, en efecto, señala, como lo hicieron antes Alzate, Bartolache, Velázquez de León, Mociño y Valdés, las dificultades que embarazaban las investigaciones en la Nueva España. Además de trabajar el científico en un medio hostil, alejado de las academias, ignorante de las publicaciones sobre la materia, con frecuencia había de hacer él mismo sus propios instrumentos. Añádase a esto que carecía de los recursos indispensables para comprar libros o aparatos, dándose el caso, que Gama ejemplifica, de que privaba a su familia del sostén cotidiano con tal de procurarse los instrumentos útiles. Resulta entonces significativo que sean tenidos en alta estima la

[21] *Ibid*., p. 122. Mientras concede más facilidad para las ciencias a los habitantes de Quito y Lima, reconoce que los mexicanos y los naturales de Santa Fe "tienen la reputación de ser más perseverantes para continuar los estudios a los que han comenzado a dedicarse". (*Idem*.)

[22] *Idem*.

ciencia y los sabios mexicanos por el viajero alemán, cuyo juicio no puede ser tachado de parcial y cuya preparación científica es incuestionable, pues adquirió de profesores y escuelas un conjunto de ideas organizadas y contó con los aparatos precisos, que llevaba a lomo de mula por todas las partes de la Nueva España.

¿Por qué motivos Humboldt establece no sólo una igualdad entre los sabios mexicanos y los europeos, sino una cierta supremacía en capacidad e ingenio? Hay dos cosas que no deben callarse en la respuesta a la pregunta. Una es la presencia de Europa que se deja sentir a través de todo el *Ensayo*. Otra es que nuestro siglo XVIII, como es sabido, tuvo conciencia del atraso cultural gracias al contacto con la mente moderna y a la necesidad constante de afirmarse frente a los hombres y la cultura de Europa. Pero mientras el ilustrado criollo, sin detrimento de un nacionalismo cada vez más enérgico, quiso asemejarse al europeo y comunicar que América en general, y México en particular, podía pensar, sentir y obrar como las naciones cultas, Humboldt solamente confirma que de hecho éramos similares a los modelos extranjeros. Desde este punto de vista el *Ensayo* adquiere la misma intención que animó las obras de Maneiro, Clavijero, Bartolache, Alzate, Gamarra e Hidalgo: defender a la Nueva España de quienes la atacaban por bárbara e ignorante, mostrar la capacidad americana para la historia universal y esclarecer las causas de la decadencia en que se hallaba sumida. También, pues, por este lado, Humboldt hace suya la temática mexicana.[23]

Por todas las razones apuntadas, el *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España* es el documento más valioso para probar que la modernidad era un hecho en las postrimerías del siglo XVIII. Sus páginas no hablan del atraso, sino de las luces que habían invadido, por así decir, las regiones del país. Más todavía, confirma lo que ya era conocido por las obras de los ilustrados nacionales: que la modernización ni fue un acto fortuito ni se produjo por la mera presencia o el contacto con Europa, sino que fue la gesta de los hombres novohispanos.

[23] Habla extensamente de Gama, Velázquez y Alzate "para probar, con su ejemplo, que esa ignorancia que el orgullo europeo se complace en echar en cara a los criollos, no es efecto del clima o falta de energía moral, sino que en la parte donde todavía se advierte esa ignorancia, debe atribuirse al aislamiento en que tienen a las colonias y a la falta de buenas instituciones sociales". (*Ibid*., p. 128.)

Y aunque Humboldt no hizo la visión ilustrada que tenemos de la Nueva España, ciertamente la consagró en una síntesis cuya influencia había de perdurar a lo largo del siglo XIX. Por eso el *Ensayo* posee todas las condiciones para ser considerado como la última gran obra de la Ilustración mexicana. El autor es europeo, pero el objeto es mexicano y mexicanas son las tesis fundamentales que le dan un sentido unitario: la imagen de la grandeza, la concepción del país a manera de una cornucopia material y espiritual, la voluntad constante de mostrar el adelanto científico, el conocimiento de la realidad novohispana, la justificación de México ante la cultura del tiempo y la proyección del país y sus hombres hacia la historia universal.

La Ilustración mexicana, fuente para Humboldt

En cierto modo esta interpretación del *Ensayo político* viene a modificar la concepción histórica según la cual Humboldt es el creador de un país lleno de abundancias. No se piense, sin embargo, que el sabio alemán fue explícito en reconocer la Ilustración mexicana descrita. Para lograr el propósito hubo que injertar, por así decir, las ideas e inquietudes de los ilustrados en el contenido de su obra. De esta manera las escasas referencias al progreso de la Nueva España adquirieron una significación más apegada a los acontecimientos.

Pero Humboldt no sólo deja a los entendidos precisar los alcances de la Ilustración. También guardó en silencio las fuentes que hicieron posible su trabajo, así como los sabios que contribuyeron con estudios y observaciones sobre el hombre y la naturaleza de la Nueva España. De hecho, la historiografía, desde el padre Mier hasta Samuel Ramos, Arnaiz y Freg y José Miranda, han señalado los orígenes del *Ensayo político*. Particularmente el profesor Arnaiz y Freg ha puesto ya en claro que Humboldt pasa normalmente en silencio sus fuentes y que sólo cuando son objetados los testimonios manifiesta los autores en que se funda.[24] Es el caso de Elhuyar a propósito de

[24] Conferencia pronunciada en el homenaje a Humboldt que la Universidad Nacional Autónoma de México organizó el mes de junio de 1959, con motivo del primer centenario de su muerte.

la mineralogía, y lo mismo acontece en los datos cartográficos y geográficos, en la cultura indígena y en los informes sobre el hombre y sus relaciones sociales. Para cada asunto encontró a la mano una considerable porción de la ciencia mexicana, elaborada ya a base de manuscritos o de unos cuantos libros que no traspasaban la barrera del mar, porque México apenas si era escuchado en el consorcio de las naciones cultas. Estaban ahí como un hecho físico, esperando al genio que habría de hacerlos conscientes a propios y extraños.

Por su parte, el doctor Miranda ha mostrado la deuda singular que Humboldt tiene con la estadística del siglo XVIII. Como es sabido, muchas páginas del *Ensayo* contienen estudios numéricos acerca de la población, la economía, el comercio, "y hubiera sido pobre y carente de interés si no hubiese tenido como cimiento el enorme acervo de datos [...] reunidos".[25] Cosa similar habrá que decir de las fuentes cartográficas y de los datos sobre geografía, topografía y demografía. Sobre estas disciplinas dispuso de materiales que durante la segunda mitad del siglo XVIII había ido acumulando la actividad investigadora de los novohispanos. Por eso la composición misma del *Ensayo* es el mejor documento para probar la existencia de una ilustración criolla que, además de conocer los adelantos científicos de la época, hacía investigaciones siguiendo el método, el criterio y hasta el interés del Siglo de las Luces.

La afirmación anterior alcanza más fuerza al advertirse que Humboldt no sólo encontró abundantes materiales para construir su obra, sino también recibió auxilio de ayudantes bien preparados y, lo que parece decisivo, tuvo sabios colaboradores de la talla de Elhuyar, Del Río, Abad y Queipo, Valencia, Sonnes Schmidt y Juan de Oteiza, los profesores y alumnos del Seminario de Minería.[26]

Puede hacerse un repaso de los temas científicos y habrá coincidencia. Hasta problemas concretos que consideraron los ilustrados, como el desagüe del valle de México y las inundaciones, están vistos en el *Ensayo*. Y todavía debe insistirse en el hecho de que la partici-

[25] J. Miranda, "El Ensayo político sobre el reino de la Nueva España. Razón, entidad, trascendencia", en M. O. de Bopp *et al.*, *op. cit.*, p. 38.

[26] *Vid.* J. Miranda, *ibid.*, y R. L. Stevens-Middleton, "La obra de Alexander von Humboldt en México", en *op. cit.*

pación de los ilustrados mexicanos es mayor en el aspecto del hombre y sus instituciones. Hubiera sido materialmente imposible para el viajero alemán recorrer el país, reunir datos sobre la naturaleza y todavía realizar observaciones, formarse una idea clara de los hombres novohispanos en el intervalo de un año escaso que duró su estancia. Nada extraño, pues, que todas las partes del *Ensayo* transpiren cultura mexicana. Un lector sensible advierte luego la similitud de los materiales y los datos. También establece la coincidencia entre una serie de preocupaciones ilustradas y la temática, los criterios, las categorías fundamentales que organizan esa obra. Por lo menos desde cincuenta años antes la mentalidad ilustrada fue consciente de los mismos problemas, de los mismos temas constantes que forman su andamiaje espiritual. Nos referimos a la tesis de Humboldt sobre la necesidad de renovar los recursos naturales y de crear diversas fuentes de la riqueza pública; a su preferencia por la agricultura y no por la minería; a su preocupación por la igualdad y el bienestar de los habitantes; a sus inquietudes por señalar lo perentorio de la industrialización del país; a sus juicios sobre la propagación de las luces como único camino, o remedio, para salvar a la Nueva España de la decadencia. Son tan afines las contribuciones de Humboldt y los ilustrados, que existe en uno y otros parecido sentimiento por lo humano: el hombre y su felicidad en este mundo aparecen por todos lados como problema central. Se percibe a cada paso la seguridad de que la razón y la naturaleza humanas son esencialmente idénticas, abiertas a lo universal, y de que el deber del mexicano consiste en adquirir la ciencia y la técnica científica para remediar con ella los males de la nación. El planteamiento, pues, de los problemas culturales y humanos estaba ya hecho durante el siglo XVIII, pues mientras los ilustrados hacen, en forma desorganizada ciertamente, el inventario de la grandeza nacional, Humboldt valora y utiliza los datos creando una descripción sistemática, con apego al método más riguroso, de la riqueza material y espiritual del país.

Para nosotros es en extremo importante señalar que las fuentes del *Ensayo* se encuentran en la propia Ilustración mexicana, porque entonces esta obra, que expresa los ideales, las metas y los objetivos de los sabios pensadores nuestros, viene a ser como la culminación de una etapa de la historia nacional, con lo que nada pierde el mérito

innegable del sabio alemán; al contrario, debe exaltarse la prudencia que lo llevó a recibir y hacer suyas tanto las cifras estadísticas o demográficas como también la cosmovisión creada por los propios sabios mexicanos. Precisamente por tal circunstancia la lectura de su obra da la impresión, o de que estamos frente a los trabajos de Velázquez de León, de Mociño, de Gama, o de que volvemos a considerar los mismos temas de los ideólogos a la manera de Clavijero, Alzate e Hidalgo.

Pero, ¿cómo explicar la coincidencia y cómo justificar el silencio acerca de las fuentes? A la primera cuestión puede responderse que Humboldt acepta de modo natural los ideales ilustrados porque él mismo es un hombre del Siglo de las Luces. Vio lo que estaba preparado para ver y encontró aquellas situaciones que de antemano le eran familiares. Pero cuando juzga la realidad novohispana no expresa únicamente su ideario personal, sino un hecho histórico, a saber, la existencia de la Ilustración mexicana, lo cual nos lleva a establecer una mutua influencia que va de nuestra modernidad a Humboldt y viceversa. Es indudable, en efecto, que, junto con los datos y materiales, los sabios proporcionaron una visión ilustrada, no tanto en el orden de la doctrina o de los métodos, cuanto en el orden de la temática y las orientaciones. Se puede afirmar por eso que las ideas de Humboldt, al aplicarse al estudio de la Nueva España, adquirieron modalidades, características y formas de las que carecería si solamente él hubiese sido el autor de su obra. El *Ensayo* es, pues, un libro de la Ilustración por los asuntos mexicanos que contiene y por el método usado para referirlos. Formalmente no habrá que atribuir su origen a un investigador, sino a varios. Sobre esta convicción descansa nuestra seguridad de que estamos frente a una obra que, aunque hecha por un sabio extranjero, debe ser considerada como la culminación del movimiento moderno mexicano.

En relación con las fuentes, sin quitar en modo alguno la responsabilidad que corresponde a Humboldt, es necesario reconocer que los escritores de esa época acostumbraban utilizar las ideas o las investigaciones ajenas, y hasta transcribir renglones enteros, haciendo caso omiso de la procedencia. Atribuir, por otra parte, la causa del silencio a los sabios de la Nueva España, los cuales facilitaron sus materiales movidos por cierto complejo de inferioridad ante el europeo, no

resulta una buena explicación, pues el hombre del siglo XVIII en ningún momento se entrega al extranjero o al extranjerismo. Más bien se sabe copartícipe, con iguales derechos que los demás, de la ciencia moderna, concebida ésta como una herencia humana. Si exige el reconocimiento de su grandeza y de su capacidad intelectual, se debe a la ignorancia y a las falsas noticias que sobre la Nueva España había en Europa. De manera que cuando llega un viajero científico, que no sólo maneja aparatos y hace observaciones muy semejantes a las que estaban ya realizadas por los novohispanos, sino que garantiza en alguna forma la reivindicación del país ante las naciones cultas, el investigador mexicano puso de inmediato en sus manos todos los materiales y todas las ideas disponibles. Pero además es necesario considerar la naturaleza propia del *Ensayo*, que no pretende ser una filosofía de la cultura ni una filosofía de la historia o una historia a secas de la Nueva España. Se trata, como el autor dijo, de un estudio que, usando el método estadístico, "investiga las causas que más han influido en los programas de la civilización y de la industria nacional". Cumple el propósito mediante la descripción, en un mismo cuadro, de las circunstancias físicas y humanas de las tierras recorridas, por lo cual el *Ensayo* justamente es tenido por el primer libro de geografía regional moderna y por una obra que merece el título de política gracias a los asuntos tratados. Estando así las cosas, disminuye la responsabilidad de haber pasado en silencio los autores y las obras que utilizó el sabio alemán.

México, tierra de utopía

La proyección de la Nueva España hacia la historia universal, que viene a ser la causa de las inquietudes ilustradas, también existe conscientemente en Humboldt. En efecto, salta a los ojos que el *Ensayo político* coincide con aquella corriente de interés por América que hizo posible la existencia de libros como los de Robertson, Pacu y Raynal, para quienes los americanos eran hombres inferiores, y América, un continente inmaduro. Pero si estos autores merecieron las críticas y hasta el desprecio de los ilustrados debido a su ignorancia sobre los hombres y la naturaleza de la Nueva España, el sabio ale-

mán, en cambio, lejos de tener la curiosidad de un simple viajero, hace un estudio del país con los criterios, los métodos y la misma temática de los mexicanos.

Aunque aplica la ciencia europea a la realidad nacional, su obra da la sensación de haber sido pensada desde dentro y no existe en ella la indiferencia o la incomprensión del extraño. En nuestros pensadores se advierte algún resentimiento ante la Europa que menosprecia al Nuevo Mundo y ante la España que impide el desarrollo de las luces. En Humboldt no hay reacción de superioridad frente a lo novohispano, a menos que puedan ser considerados así el análisis y la potencialización del país. De manera que el *Ensayo*, al aducir las pruebas que mostraban la capacidad mexicana, es una respuesta a las dudas, a las negaciones europeas y, sobre todo, es la naturalización de nuestra cultura en la historia universal, cosa que no pudieron terminar los ilustrados por ser parte del mundo hispánico. Con razón se tiene a Humboldt como un "segundo descubridor de América", pues, por un lado, manifiesta a los europeos la vida americana, la civilización, el hombre y las potencialidades económicas o industriales; por otro lado, traslada, culturalmente hablando, el país a Europa: muestra que las instituciones científicas son las mismas y, lo que es más importante, que la inteligencia nacional actúa bajo los dictados del siglo. Por eso resulta su obra la más alta expresión de la voluntad de europeizarse para ser moderno y salvar las propias urgencias y tradiciones, que impulsó a la mente colonial desde Sigüenza hasta Clavijero, Bartolache, Alzate e Hidalgo. Tal es el primer sentido de la utopía para la Nueva España.

Puede decirse, por lo tanto, que el *Ensayo político* responde a la necesidad que la Nueva España tenía de conocerse a sí misma, no con los estudios de los ingenios naturales, sino con la autorizada voz de un sabio capaz de ser creído entre las naciones cultas. Pero también ha de afirmarse que se origina en el afán de adquirir noticias e ideas sobre América. Aquí está la explicación del éxito editorial del *Ensayo*. El propio Humboldt dice en el prólogo a la primera edición, en 1811, que es "una época en la que América, más que nunca, llama la atención de los europeos".[27] Y cuando expresa el plan ilustrado de

[27] A. de Humboldt, *op. cit.*, t. I, p. 128.

que la ciencia se cultiva en todas las clases sociales, asegura que la civilización avanza de este a oeste, por lo cual está a punto de llegarle "su turno a América".[28] Ya lograda la independencia, al conocer los deseos de que visite México por segunda vez, propone de hecho la creación de un centro investigador. "Tengo —dice— un gran proyecto de un gran establecimiento de ciencias en México, para toda la América libre". No sólo espera que pronto haya un gobierno republicano, sino que alienta la confianza de ser feliz, de poder reunir a muchas personas ilustradas y de "gozar de la independencia de opiniones y sentimientos que necesito para mi fe".[29]

Sin duda, estas últimas ideas están fundadas en el conocimiento del país que hizo posible el *Ensayo político*; ideas que indubitablemente alimentaron de alguna manera los caminos de utopía de los propios ilustrados. Lo cierto es que América, México en especial, como lo venía siendo desde el Renacimiento y la Conquista, resulta otra vez el lugar para cambiar de mundo, un *topos* en el que puede hacerse la vida que no podía realizarse en Europa. Se trata en el fondo, más que del traslado físico de un continente a otro, de considerar a México el pueblo donde pueden fructificar los ideales ilustrados de libertad, progreso, ciencia para todos, felicidad, tolerancia. Así entiende uno por qué muchos hombres distinguidos en la sabiduría del siglo querían, al decir de Humboldt, abandonar Europa. Pero además México y América se convierten otra vez en el lugar al que necesitan extenderse las concepciones modernas del hombre y de la naturaleza. El *Ensayo político,* visto desde el lado de Humboldt y no desde la ilustración mexicana, es una presentación de la existencia nacional hecha por un europeo para europeos, y también la prueba de que la ciencia puede aplicarse en América y por eso resultar válida universalmente.

Sin embargo, no debemos caer en el error común de pensar que Humboldt, o los ilustrados que proporcionaron las fuentes para su obra, lanzaron a México por el declive del optimismo, que tan peligroso fue durante algunas épocas del siglo XIX. Si bien toma partido en el debate Europa-América, haciendo suya la confianza que los

[28] *Cf.* Luis González y González, "Humboldt y la revolución de independencia", en M. O. de Bopp *et al.*, *op. cit.*, p. 203.

[29] A. de Humboldt, *op cit.*, t. I, p. 90.

mexicanos depositaban en la pródiga naturaleza y en la capacidad intelectual, reconoce con reflexiones veraces —cuyo antecedente está en los estudios sobre la decadencia— que el bienestar general, la igualdad en riqueza, civilización, tierra y población, es un objetivo que debe lograrse después por la acción de los mismos habitantes. Igual cosa sucede con el hambre, las mortandades, las equivocaciones de la política colonial, la economía defectuosa, los males de la minería, la condición de los obreros y las castas. En cuanto al progreso de las luces, cabe asegurar que miró con entusiasmo los adelantos conseguidos, pero consideró, al igual que nuestros pensadores, que los hombres aún estaban atados por la tradición y que en otras condiciones más favorables la ilustración alcanzaría sus verdaderas metas. Frente a los viajeros e historiadores que difundieron la tesis de que el hombre americano era inmaduro para la civilización y que una raza inferior poblaba América, estableció claramente la igualdad de preocupaciones, de facultades y aptitudes. Además, la doble utopía señalada tiene su fundamento en la seguridad completa sobre la modernización de la inteligencia colonial, lo cual sería imposible si hubiera encontrado que la ignorancia y el atraso se debían a la naturaleza del genio americano. Al contrario, afirma, después de Eguiara, Clavijero y Alzate, que las situaciones negativas se originan en causas accidentales: ni son "efecto del clima" ni denotan "falta de energía moral", como el "orgullo europeo se complace en echar en cara a los criollos".

Y así convertido otra vez México en tierra de utopía, fue pueblo moderno entre las naciones cultas. El país, de hecho geográfico que era para la mentalidad europea, vino a existir como un hecho cultural. Con el *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España* adquirió cumplimiento el propósito, común a nuestros pensadores, de participar en la historia. En cierto modo Humboldt proyecta la grandeza y los adelantos hacia el futuro, escribe lo que podrá ser o lo que deberá ocurrir; mas considérese que la misma actitud fue sostenida por los ilustrados. A uno y otros los respalda la razón de las luces, la cual no establece límites al progreso, al contrario, proporciona la seguridad de que los sucesos habrán de realizarse conforme a sus dictados.



OTROS ESCRITOS

La evolución ideológica de Hidalgo

Miguel Hidalgo y Costilla (1753-1811) es históricamente el iniciador de la Independencia de México. En verdad recoge las aspiraciones comunes de libertad y destruye, para siempre, la dominación española. Cumple su misión representando a su pueblo. Destaca su personalidad en cuanto expresa y persigue aquello mismo que los grupos humanos deseaban. Sus soluciones, su acción revolucionaria, sus ideas cobran sentido como respuesta que son a una problemática existente. Ahora nos preocupamos por la concepción que él mismo tuvo de la empresa revolucionaria, a partir de los documentos que dejó durante su rápida acción independentista, del 16 de septiembre de 1810 al 30 de julio de 1911.* Viene a ser como asomarse a la comprensión de la independencia y de la guerra que para lograrla se inicia ese 16 de septiembre.

La tarea es tanto más necesaria en cuanto que existen múltiples "imágenes históricas" del héroe. Cada época y cada autor han visto su propio revolucionario y su propia revolución contra el orden colonial. Desde el momento de la proclamación de la vida independiente, los defensores de la colonia primero advirtieron la afinidad entre la revolución de Hidalgo y la Revolución francesa; luego identificaron independencia y liberalismo. La Inquisición, órgano supremo sobre asuntos religiosos y estatales, lo juzgó subversivo y hereje múltiple. El autor de una obra contemporánea a los sucesos, síntoma del

* Todas las referencias se encuentran en la Colección de Documentos para la Historia de la Guerra de Independencia de México (1808 a 1821), recopilados por J. E. Hernández y Dávalos; también en José María de la Fuente, *Hidalgo íntimo*. Casi todos son transcritos por Luis Castillo Ledón en *Hidalgo. La vida del héroe*.

tiempo, el *Anti-Hidalgo*, lo califica de volteriano. Y un filósofo de la época, Manuel Gorriño y Arduengo, lo pinta, en 1814, del modo siguiente: "puso la mecha a la mira una mano filosófica que dejó el Voltaire sobre su mesa, para enarbolar el estandarte de la impía rebelión, última ocupación que tuvo el cura de Dolores antes de juntar por primera vez a sus rebeldes".

En el siglo XIX para los liberales Lorenzo de Zavala y José María Luis Mora, Hidalgo es prácticamente un pobre cura a quien arrastró el movimiento insurgente. Un "atrevido que se lanzó a la lucha sin saber lo que hacía". Zavala afirma que sólo corrió "de ciudad en ciudad con sus gentes, sin haber indicado siquiera qué forma de gobierno quería establecer". Según Mora, no sabía ni lo que iba a hacer "y mucho menos se ocupaba de la clase de gobierno que debía establecerse". En cambio, el conservador Lucas Alamán funda, junto con las memorias del insurgente Pedro García, la tradición de un Hidalgo culto y responsable de un plan revolucionario. Posteriormente, en los albores del siglo XX, Francisco Bulnes desbarata la tesis expuesta por esos dos liberales. A lo mismo llega el *Hidalgo íntimo* de José María de la Fuente. Y en la década de los cuarentas se publican dos obras que son parteaguas de los estudios acerca de Hidalgo: los dos volúmenes del *Hidalgo. La vida del héroe*, de Luis Castillo Ledón, y el folleto *Hidalgo, reformador intelectual*, de Gabriel Méndez Plancarte. A éstos siguen, tratando el carácter ideológico de la Independencia, Luis Villoro, José Miranda, Francisco López Cámara, Juan Hernández Luna. El libro que expone de manera completa el pensamiento de Hidalgo se debe a Alfonso García Ruiz y tiene el título de *Ideario de Hidalgo*.

El asunto no puede permanecer en el mero señalamiento de influencias. Sería un adelanto dedicarse a probar la afirmación, hoy transmitida por los manuales, de que el liberalismo y la Enciclopedia son las causas externas de la Independencia. Con el tema de revolución ideológica se quiere indicar cómo Hidalgo proporciona a los mexicanos argumentos, entonces de valor universal, para justificar la actitud y los propósitos independentistas y, principalmente, cómo hace la Independencia con ideas claras, fundantes, comprometidas con aquella época. En el momento mismo de hacer los actos que acabarían coloniaje y Colonia, Hidalgo ejercita ideas. Por eso el intento será explicar el rejuego interno de los hechos y las ideas que

constituyen la revolución de independencia. A propósito de la revolución introducida por Hidalgo en la historia, una revolución "criolla" y "americana", preguntamos cuáles son las ideas usadas, qué peso específico tienen, en qué relación se encuentran con el criollismo de la Colonia, cómo orienta la realidad y en qué medida ésta las modifica. Preguntas que encontrarán la respuesta dentro de un ambiente histórico. Ni las ideas de la independencia ocurren juntas y a la vez, pues van surgiendo conforme suceden los hechos, ni Hidalgo emerge porque sí en la historia. En el pasado inmediato está su explicación; los sucesos ideológicos de la revolución han de considerarse verdaderos alargamientos de los hechos de la segunda mitad del siglo XVIII.

El sujeto de la insurgencia

Con la revolución de independencia, Hidalgo abandona al filósofo y al teólogo y se convierte en un práctico de las acciones políticas. Después del Grito de Dolores que orientaba el aprensamiento de españoles, explica la Independencia como una decisión que toma su origen de los criollos. La primera proclama salida de los jefes del movimiento, el 25 de septiembre, anuncia: "verificamos los criollos, en el pueblo de Dolores y villa de San Ángel el Grande, la memorable y gloriosa acción de dar principio a nuestra santa libertad". Y añade: "nos resolvimos los criollos a dar principio a nuestra sagrada revolución". De hecho, la separación respecto de España fue promovida por los criollos, los mestizos y algunos españoles. Conforme avanza el movimiento unos criollos, de mente tradicional y empavorecidos por la violencia, vacilan y apoyan a los colonialistas; mientras otros, de la clase media sobre todo, comienzan a trabajar por la causa revolucionaria. La Iglesia, baluarte del pasado, vio claro cuando juzgó que la insurgencia era una sublevación acaudillada por los criollos, quienes ambicionaban apoderarse del reino.

El mismo Hidalgo llama repetidamente a los criollos hacia la unidad. Recuerda que está autorizado para la empresa por los sentimientos que abrigan los corazones de todos ellos. El criollo había llegado a la madurez. Según prueba su polémica con los peninsulares en

1808, había cobrado conciencia de sí, de su patria, de su cultura, de su humanidad propia y distinta. Era el grupo poseedor no sólo de agravios profundos; también había formado una visión histórica y alcanzado los conocimientos necesarios para trastocar la Colonia. Era, por lo tanto, el director natural de la revolución y de su presencia en ella viene el sentido ideológico que la preside.

"A coger gachupines" fue el Grito de Dolores, al comienzo formal de la revolución. Un grito que expresaba el sentir de los criollos y también de los campesinos, de los obreros, de los indios, de las castas. De ahí que la Independencia no sea una disputa entre criollos y españoles; más bien desde el principio llena las características de una oposición de nación a nación. En efecto, Hidalgo dice expresamente que a las masas corresponde también la Independencia. A partir del primer día, desoye las reclamaciones airadas de Allende y permite a la multitud saquear los comercios de los españoles, porque, argumentó, así el pueblo manifestaba su protesta contra los opresores. Esta convicción pronto se verá robustecida con todas las providencias que toma en favor del pueblo y que tienden a dar una significación social al movimiento. Lo mueve, además, la conveniencia de la revolución misma. Cuando más tarde el juez militar le recrimina haber dado libertad a los presos, autorizado el saqueo y ordenado la matanza de españoles, responde que "la necesidad" de "interesar a la plebe" en la empresa no le "permitía escrupulizar sobre los medios de llevarla adelante". Sin duda, la invocación a la virgen india de Guadalupe significa igual intento de buscar deliberadamente el apoyo de las masas.

La composición del ejército resulta un indicio del carácter popular de la revolución. El 16 de septiembre sale de Dolores con sesenta hombres, reunidos en unas cuantas horas. En la tarde del mismo día el conjunto suma quinientos. El 21 de septiembre ocupa Celaya al frente de cincuenta mil seguidores. En Valladolid el número llega a ochenta mil. Apenas colaboraron en la milicia revolucionaria un centenar de criollos y una minoría de oficiales. Es decir, a las órdenes del caudillo se lanzan a la acción los indios de los campos, los trabajadores de las minas, la plebe de las ciudades. Su situación oprimida los empuja a la insurgencia. El alzamiento revolucionario acontece de pronto, sin que haya habido una organización ni un convenci-

miento previos. En el proceso, Hidalgo recuerda que no estableció medidas para extender la Independencia, pues los pueblos los seguían con facilidad; sólo enviaron comisionados, "los cuales hacían prosélitos amigables por donde quiera que iban". El historiador Alamán, testigo de la revolución, asegura que la simple presencia de Hidalgo arrastraba "tras de sí las masas". El cruel realista Calleja habla de "una especie de vértigo" revolucionario que se apoderaba del país.

En la mente de Hidalgo ocupan lugar especial los indios, los mestizos indianizados y las castas que comprendían la mayor parte de la población. A pesar de estar atrasados y de vivir en la indigencia física y moral, los llama, cuando decreta la abolición de los tributos, "recomendable vasallo". Tiene el propósito de integrar la comunidad nacional con las castas, ya que el decreto se ordena a "beneficiar a la nación americana en cuanto sea posible". Así culmina la revaloración del indio iniciada en el siglo XVIII, especialmente con Francisco Javier Clavijero. Al estallar la Independencia, el criollo lo hace nada menos que el fundamento de su ser americano e Hidalgo lo eleva a la igualdad humana, sin distinción alguna.

Están dadas las condiciones para decir que el pueblo era el sujeto de la Independencia. El movimiento insurgente, a partir de las primeras horas, revela su índole eminentemente popular, en cuanto la ejecuta una amalgama de clases y no una sola. La Independencia une sectores desunidos. La respuesta a la Inquisición da a conocer "el anhelo de unificar a todas las clases y capas de la población en la lucha por la independencia". Logra el anhelo. La insurgencia se lleva a cabo por todas las clases sociales y esto precisamente le da su connotación popular. A Hidalgo corresponde en la historia el mérito de haber reunido los elementos de la nacionalidad. El pueblo, sin duda, remolca al héroe, lo enriquece con sus problemas, lo apoya en la guerra. Pero él contribuye con las ideas que clarifican los hechos y dan a éstos un sentido alrededor de la Independencia.

El pueblo integra la comunidad nacional formada con los intereses coincidentes de las varias clases sociales. Tanto los criollos como los indios y las castas habían sufrido la estructura colonial. Todos encuentran en la revolución insurgente la posibilidad de resolver su situación social, sea que la conozcan, sea que la sientan solamente.

La independencia se torna una especie de vértigo, porque es la explosión de una inaplazable necesidad colectiva. El territorio, la cultura, el mestizaje, la religión, habían iniciado en forma confusa la unión. La independencia unifica a todos en el sentimiento de comunidad. Hidalgo la presenta y la concibe como un fin perseguido por todos. "Yo a la cabeza de este número y siguiendo su voluntad —dice en la temprana carta a Riaño— deseamos ser independientes de España y soberanos por nosotros mismos". Aquí está la explicación del nacimiento de la comunidad. El pueblo no requería convicciones sociales para saber sus propios sufrimientos. Hidalgo, en cambio, expresa ideológicamente los propósitos de la emancipación. Anuncia en el plano mental la identificación que realizan los intereses políticos. Capta la coincidencia de voluntades y de intereses de los criollos, los indios, los mestizos, las castas; al unirlos forma la comunidad nacional y la vuelve consciente de sus principios y valores. El pueblo no actúa por sí; necesitó algo más que un detonador: un ideólogo que le diera el conocimiento de sus finalidades. Hidalgo, por su parte, no es el simple ilustrado del curato de Dolores al que remolca la revolución; está convertido en el portavoz y creador a la vez de la conciencia popular. No aparece como una figura más de un movimiento que lo desborda; sobresale como la inteligencia que da sentido a las fuerzas en lucha.

Con sobrados motivos Hidalgo se refiere a la nación, entendiendo por tal no un simple concepto, sino una comunidad existente, con derechos, con un destino y una misión propios. La palabra se repite: "la nación [...] despierta", "manifiesto a la nación", "libertad de la nación", "la nación toda se ha conmovido", Hidalgo y Allende son los jefes "nombrados por la nación mexicana para defender sus derechos", la Independencia es un "movimiento nacional". En otras ocasiones emplea el pronombre personal: "nos tenían condenados" o el adjetivo: "nuestra felicidad", "nuestra suerte", "nuestros derechos", "nuestras prerrogativas", "nuestros bienes", "nuestras tierras". El concepto, sin embargo, no dice mucho. Los seguidores de la colonia recurrían a él normalmente. La nación a la que alude Hidalgo es la unidad que se integra con todas las clases, por encima de los privilegios establecidos. No se trata de una suma de individuos; se trata de una unión en torno a propósitos comunes. La nación viene a ser

la comunidad de todos los americanos, cualquiera que sea su clase, pues todos intervienen en el movimiento producido al conocer el común destino histórico. La nación, lejos de integrarse con indios y criollos por un mero accidente revolucionario o un pretexto de la acción, resulta de un proceso que termina en la formación de una comunidad nacional. Desde aquí ha de comprenderse una bella expresión de Hidalgo: "la voz común de la nación". Afirma que "para la felicidad del reino es necesario quitar el mando y poder de las manos de los europeos; éste es todo el objeto de nuestra empresa, para la que estamos autorizados por la voz común de la nación" y por los sentimientos de los criollos. Con tal voz común no puede referirse a la tradición, a un cuerpo representado por las instituciones y autoridades constituidas. Trae a la mente la doctrina de Rousseau. La voz común de la nación no es otra cosa que lo querido por el pueblo, esa comunidad de americanos que procuran con las armas recuperar sus derechos. Voz común de la nación equivale, pues, a voluntad de toda la nación.

La representación de esta nación la ostenta precisamente Hidalgo y no la representación de las autoridades, como expresó en 1808 Villaurrutia y admitió en un momento de tibieza Primo de Verdad. No por convocar a la independencia, Hidalgo se sabe representante de la nación. Sólo cuando, después de ser elegido y ratificado capitán general en Celaya, el 20 de septiembre, en nombre del pueblo y para satisfacerlo, escribe, legisla, reparte tierras, confisca bienes, destituye y nombra funcionarios, decreta la abolición de la esclavitud y los tributos. Está, dice, legítimamente "autorizado por mi nación para los proyectos benéficos que me han parecido a su favor". Al responder a la Inquisición lanza un manifiesto que proclama el "generalísimo de las armas americanas y electo por la mayor parte de los pueblos del reino para defender sus derechos y los de sus conciudadanos". En la contestación al indulto, Hidalgo y Allende se muestran "nombrados por la nación mexicana para defender sus derechos". Por lo tanto representa al pueblo, el mismo que es sujeto de la revolución popular.

Como tal representante popular ordena, el 15 de octubre, que Anzorena anuncie en su nombre la constitución de un congreso de representantes. Después, en la respuesta a la Inquisición, dice: "esta-

blezcamos un congreso que se componga de representantes de todas las ciudades, villas y lugares de este reino". Apenas muerto el caudillo, Rayón crea la Junta de Zitácuaro por haberlo encargado así "el señor Hidalgo". En 1813 Morelos instala el Congreso de Chilpancingo, diciendo también: "porque así me lo encargó el señor Hidalgo". ¿Habremos de entender que el congreso se forma con las autoridades o, mejor, con los miembros de los ayuntamientos, esa reunión de cabildos que estipulaban las viejas leyes castellanas, radicalizando, acaso, una figura tradicional? ¿O el propósito del congreso, que informa vagamente sobre las ideas políticas del héroe, será una mezcla de tradicionalismo y modernismo, al modo de la Ilustración española? Ninguna de las dos explicaciones hace justicia al contexto en que el propósito aparece. Los insurgentes, por una parte, buscaban participación en los asuntos de la nación; esto lo señala expresamente Hidalgo. Por otra, los representantes han de ser criollos y, en lo decisivo, formarán un gobierno benéfico, de dulzura, amor fraterno, sin pobreza, sin destrucción del reino, con fomento de las artes y las industrias, con aprovechamiento de los bienes naturales, con disfrute de la naturaleza. Hidalgo nos pone ante un gobierno concebido ciertamente por una mentalidad ilustrada, que ya tiene conocimiento y trato con los liberales. Consta que ése es el tiempo y ésa es la cultura del Hidalgo revolucionario. La información manifestada en 1784 sobre las tendencias modernas, así como las voces repetidas que lo acusan de leer autores prohibidos y de seguir la Revolución francesa, obligan a considerarlo un pensador liberal. Además, existe ya una nueva entidad, un pueblo que forma consenso y tiene una "voz común", el cual no toleraría representantes de signo tradicional. El proyecto de Hidalgo está referido indudablemente a una corporación que hace las veces del pueblo sujeto de la revolución. A esto debe añadirse la idea de nación. ¿Sería posible que, concibiendo la nación como voluntad de propósitos comunes y una unidad de intereses, el congreso no adquiera los perfiles de una asamblea representativa y a la vez fuente de autoridad? La lógica nos asegura sobre lo que no dijo Hidalgo, pero que existe en el todo de su pensamiento: que el congreso es un órgano colectivo soberano.

El planteamiento de Hidalgo significa la instauración de la soberanía popular. No pronuncia las consabidas palabras, a que sí habían

recurrido los criollos en 1808, pero los americanos unidos, dice, recuperan sus derechos y su gobierno. Ellos son depositarios de la autoridad y el poder. Existe, empero, la dificultad de que los insurgentes de la etapa inicial conciben la independencia como una guarda del reino para Fernando VII, si saliese de su cautiverio, aclara Hidalgo en su proceso. Así lo dice Hidalgo por razones políticas, para que el pueblo no tema quedarse sin rey. La meta a que se dirige es el gobierno de americanos por americanos, igual que acontece con los franceses y los demás pueblos. Desde tal perspectiva, el pueblo adquiere su valer como origen de la autoridad. Diríase que Hidalgo, en lugar de ser llevado por la explosión revolucionaria, la encauza. Utilizando el vértigo revolucionario, aparta al pueblo del orden establecido y lo guía a constituirse en fuente de derecho. Por eso Hidalgo legisla en su nombre y es su representante. Por otra parte, advierte la necesidad de fundar sus actos en el pueblo y de obedecer los deseos de éste. Según él, la nación se propone la independencia mediante un consenso o una voluntad nacional. Ahí está tanto la razón explicativa de la independencia, cuanto su propio justificativo. Lo cual significa nada menos que la soberanía popular descansa sobre el empeño de ser independientes, que abarca la disolución del coloniaje y al mismo tiempo el acabamiento de la Colonia. No se quiere decir con ello que Hidalgo formule la teoría. Más bien concibe al pueblo soberano impulsado por los hechos mismos de la indulgencia. Claro que abandona la doctrina religioso-política sobre el orden divino de la autoridad de los reyes. Lo entendieron así los sostenedores de la Colonia y en consecuencia lo condenaron por subversivo y, ante todo, por hereje.

La operación de las ideas

A pesar de que apenas está considerado un aspecto, Hidalgo surge de las consideraciones anteriores lejos de ser un ciego instigador que levante masas; es, más bien, un revolucionario que alcanza a tener visión de las razones por las cuales se niega el pasado y se reafirman los propósitos de una nueva nación. El deseo e inclinación por la independencia se torna explicación y halla su fundamento en ideas.

En tal sentido la revolución es ideológica. Con todo, no lleva a cabo una revolución para realizar ideas. Éstas llegan en el momento de la acción revolucionaria. Los hechos anteceden a la manifestación de las ideas, lo cual no quita a éstas su condición de directrices.

A los autores ha escapado la presencia de las ideas porque no las han visto ligadas a los hechos. No advirtieron que los hechos revolucionarios tienen, en su circunstancia concreta, una significación revelada precisamente por las ideas. Otro error viene a las historias de encontrar narradas sólo acciones y no desarrollos teóricos. Y, efectivamente, los textos son políticos de suyo y como tales no están destinados a exponer contenidos de razones, aunque sí indican los materiales que hacen posible la explicación histórica. Resulta inteligible que las palabras *nación, congreso, voz común de la nación* digan poco tomadas como una categoría; por el contrario, si las explicamos en función de su contexto revolucionario y en función del tiempo vivido por Hidalgo, que las pronuncia, adquieren la significación que les dio la práctica.

El Hidalgo de ocupación política y social difiere mucho de su actuación reformista. Cuando considera, el año 1784, el estudio de la teología, proporciona argumentos teóricos; cuando acaudilla a los grupos humanos, dirige una revolución de masas con ideas fundamentales. En la nueva actividad no interesa tanto la idea misma, cuanto la aplicación que se hace de ella. Hay que observar, a través de cada circunstancia, la idea que usa Hidalgo y cómo la usa para atacar un problema determinado, una necesidad imperiosa, apremiante, ineludible. Las ideas aparecen en la misma acción revolucionaria. Opera revolucionariamente y, movido por la ocasión, expone ideas, las maneja en un sentido determinado, procura los logros sociales y la transformación de las conductas. Póngase el caso del descubrimiento de la conspiración. Ofrece el motivo de orientar y poner orden con ideas. "A coger gachupines", dice ante la incredulidad de Allende. Las ideas vienen a ser un resorte revolucionario que impulsa la revolución hacia el fin de la Colonia. No dejan de tener la naturaleza de principios que legitiman las aspiraciones de una comunidad popular, pero se manifiestan preponderantemente como incentivos para seguir y aceptar la revolución, como razones para convencer de que las ideas funcionan a medida de la necesidad. Afir-

ma con razón Hidalgo al juez del proceso, que no hizo planes y que procedía de acuerdo con el avance de la revolución. La revolución va requiriendo las ideas apropiadas.

En resumen, Hidalgo resulta para nosotros un ejemplo de cómo los hechos impulsan las ideas, y cómo éstas, una vez formuladas en el contexto social, alimentan los hechos. *Libertad*, voz común de la nación, y *pueblo* resultan, en lo interno de la expresión de Hidalgo, verdaderos valores prácticos ordenados a la acción concreta.

De esta manera Hidalgo dota a los americanos de las ideas que dan fundamento nacional a la lucha. Ya no solamente generan ellos una revolución para encontrar remedios a los agravios; también van a la insurgencia para construir un nuevo orden, al mismo tiempo que resuelven sus necesidades inmediatas. Al final, las ideas contribuyen a descubrir los alcances del propósito revolucionario. Desde él punto de vista de la insurgencia, las ideas son argumentos; desde la índole y alcances de la Independencia son algo intrínseco a ella y le dan pleno sentido. Operación ideológica que no se ejecuta extramuros, como si las doctrinas sobre la nación o sobre la soberanía popular fuesen externas a los aconteceres. Hidalgo realiza dos actos simultáneos: aplicar a su propio medio la doctrina y decidir de acuerdo con su cultura innovadora. Es indudable que la concepción del pueblo no existe sin el antecedente de la vocación ilustrada que Hidalgo ejercitó en sus parroquias, adonde concurrían por igual todas las clases y en donde puso a funcionar una escuela de industrias destinada a los hombres necesitados. Recuérdese que el saber ilustrado de la segunda mitad del siglo XVIII tuvo por destinatario al pueblo y no a los doctores de la universidad.

No hay duda de que las ideas tienen en Hidalgo un uso revolucionario. Sean las suyas nociones tradicionales o sean conceptos de modernidad, de todos modos crean insurgencia. Nadie vio mejor la fuerza de las ideas que Abad y Queipo, el "excomulgador" de Hidalgo; nadie advirtió con tanta precisión la naturaleza ideológica de la revolución como los sostenedores de la Colonia. Queda, pues, en claro que la Independencia no puede calificarse de levantamiento espontáneo, impreparado, carente de plan alguno. Pero resulta indispensable precisar las tendencias y saber hasta qué punto Hidalgo radicaliza las tesis tradicionales o es francamente mo-

derno de su tiempo, vale decir, liberal. José Miranda (*Las ideas e instituciones políticas mexicanas*) define la posición política de Hidalgo dentro del movimiento liberal democrático de signo español, alejado del girondino y jacobino francés. Existe la interpretación de Francisco López Cámara (*La génesis de la conciencia liberal en México*), que lo presenta como "preliberal"; pone en función ideas generalizadas y carece, con todo, de un sistema ideológico; puede decirse, cuando más, que su pensamiento constituye "un fondo liberal inconsciente"; otra interpretación proviene de Luis Villoro (*El proceso ideológico de la revolución de independencia*), según la cual Hidalgo radicaliza su cultura tradicional ante el empuje de la práctica revolucionaria, pero sus convicciones no se desprenden de doctrinas políticas, sino "expresan la experiencia real de la revolución y obedecen al impulso popular". Son parte de una concepción general y no responden, en ningún caso, a una mentalidad "ilustrada". Por su parte, Alfonso García Ruiz (*El ideario de Hidalgo*) encuentra en el caudillo actitudes, principios, direcciones que lo hacen un liberal completo.

Hidalgo, de acuerdo con los análisis anteriores, no crea una teoría liberal; crea una situación liberal. Los hechos, principalmente la revolución y sus apremios, no alcanzaban ya solución con la reforma a que podrían llegar las ideas de la tradición. La revolución, que desde el principio quiso ser destrucción del orden social y político colonial, pedía otras ideas. El pueblo, elevado a origen del poder, constituyente de la nación, marcaba la dirección precisa, que Hidalgo interpretó en sentido liberal, tal como lo hemos encontrado en la expresión "voz común de la nación", en el programa de un congreso y en la postulación de la soberanía popular. Nótese que Hidalgo conserva dos actitudes: por un lado se radicaliza para responder a la misma conmoción insurgente; el problema de la opresión, la urgencia de ser libres, la realidad económica acuciante, la injusticia de las desigualdades, los derechos perdidos durante trescientos años, todo lo impulsa más allá de las soluciones tradicionales. Por otro lado, establece una formulación teórica a estas necesidades afirmando el fin de la Colonia, es decir, dando una solución desprendida de las formas del pensamiento tradicional. Así como la crisis de la sociedad provocada por la Colonia lo hace transitar de la dimensión reformis-

ta a la revolucionaria, así la propia revolución lo lleva a expresar una situación liberal, constituida por hechos y por ideas.

Hidalgo, de tal manera, cobra su significación histórica. No es únicamente la figura impulsada por un pueblo que desborda toda previsión, ni el puro sujeto individual que comunica un consenso humano. Sí es el portavoz ideológico de la conciencia popular y, en esta claridad, fija la voluntad nacional, orienta la independencia hacia finalidades valiosas, piensa las ideas revolucionarias. No interviene en ello el acaso. Hidalgo actúa consciente y deliberadamente de conformidad con su cultura conocedora del liberalismo, de conformidad también con su disposición a las libertades francesas. La revolución por él ejercida merece el concepto de "ideológica", no porque sea la prueba de una filosofía o de postulados políticos enderezados contra el orden colonial, sino porque las ideas son las directoras. No estamos, por lo tanto, frente a la revolución que Raúl Cardiel Reyes (*La democracia social*) llama "programática", caracterizada por un programa revolucionario que la acción misma define. La empresa de Hidalgo coincide con esta revolución en buscar soluciones perentorias o inmediatas a los problemas políticos y sociales; difiere radicalmente de ella al romper las nociones políticas de la tradición o iniciar una nueva tendencia. Hidalgo, así visto, comienza en la historia mexicana el liberalismo aplicado a la revolución, el cual, antes de diez años, entra en posesión de un amplio repertorio de doctrinas y valores con pleno significado teórico.



Ilustración y Reforma

¿Qué es la Reforma? Evidentemente no puede concebirse como una doctrina, ni siquiera como una doctrina política. La Reforma es el movimiento histórico de una gran porción del pueblo mexicano que encontró su más feliz expresión en la Constitución Política de la República promulgada el 12 de febrero de 1857. Sus antecedentes, sus factores, son diversos y complejos. No es patrimonio de un hombre ni pudo encerrarse en un programa. Su fundamento está en una serie de convicciones y de verdades, comunes a la vez a los letrados y a los ignorantes, a la clase media que concurrió a las aulas y al pueblo inculto. La componen una ola de principios que dejaron de ser contemplaciones de sabios y se convirtieron en realidad, en historia nacional. El liberalismo los agrupó bajo un solo nombre. Liberalismo y Reforma se sustentan uno al otro como programa y realización. En realidad el término del liberalismo es la Reforma, y ésta es el ideal y la meta del liberal. Por eso la Reforma que existe es la Reforma liberal.

¿Cuándo principia la Reforma o dónde tiene su origen el liberalismo? Pudo ser en las mismas luchas de insurgencia. Tal vez en la desilusión que produjo la pura independencia política de México, que en 1821 dejó de ser Nueva España. Con el objeto de dar respuesta a estas preguntas, intentamos, por una parte, poner a descubierto, mediante un proceso conceptual, las ideas más significativas de la Reforma, y por otra, establecer una comparación entre éstas y las convicciones fundamentales de una independencia mental que principió a mediados del siglo XVIII y que puede tener como término el primer toque de la campana de Dolores. Se trata de la Ilustración mexicana. Cuyos máximos componentes son Alzate, Bartolache, Gamarra e Hidalgo.

Debido quizá al hecho de que la independencia se logró después de una efervescente pasión política y cuando se concedían mayores libertades a las colonias, fue una opinión común desde el primer cuarto del siglo XIX que la revolución de Hidalgo no dio otra cosa que la liberación política. De acuerdo con esta tradición las ideas de tolerancia, razón, libertad, igualdad, secularización, que forman el núcleo de las posiciones reformistas, han sido consideradas frutos exclusivos del movimiento liberal. Esta convicción hizo que las generaciones futuras tuviesen al liberalismo por una actitud retrasada en comparación con los adelantos europeos. Además, de ser cierta, al liberalismo y en consecuencia a la Reforma, habrá que adjudicar el nacimiento de una reiterada imitación, a lo largo de nuestra historia, de modelos y actitudes extrañas a la vida y a la cultura propias, pues serían los liberales quienes copiaron por vez primera las maneras de ser del europeo o del estadounidense.

Mas, a pesar de la gravedad de estas afirmaciones, debe reconocerse que los mismos liberales contribuyeron a formarlas al insistir en la inutilidad de la independencia para formar un nuevo ciudadano. Todo el liberalismo puede cifrarse en el anhelo de dar ciudadanía y civilidad a los antiguos súbditos del imperio. Según el doctor Mora, el más grande expositor de los fundamentos teoréticos de la Reforma, México aún no había conquistado la libertad civil y la independencia personal propias de todo hombre. En otras palabras, todavía no éramos un pueblo moderno sino colonial. Y en efecto, para el pensador liberal los libertadores sólo concedieron la libertad política porque fue la única que deliberadamente quisieron conseguir con la Independencia. Liberación, pues, de la metrópoli, del tirano español, pero no libertad interior, libertad de razón, libertad de conciencia, emancipación mental como dijera Barreda. Leopoldo Zea ha señalado cómo en esta época los ánimos y el alma mexicana sentían la condenación de haber recibido en herencia un pasado que, al mismo tiempo que hacía imposible una verdadera independencia, los llenaba de ignominia.

Mora y Melchor Ocampo insisten en mostrar la continuidad del poder del clero, y aun el aumento de sus aspiraciones. La Iglesia no sólo seguía orientando la educación y proporcionando el criterio conforme al cual se debía pensar, sino que tenía en sus manos la

autoridad moral que el Estado necesitaba para implantar el orden de la civilidad. Para las clases populares no existía educación. Y en la intimidad de la inteligencia de todos los habitantes reinaba el error, la superstición, la ignorancia y las tinieblas.

Mora escribe, en más de una ocasión, que los males nacionales tienen su asiento en la escolástica y la metafísica de la tradición. ¿Podía acaso el intelectual del siglo XIX aceptar como suyo este legado de sus antepasados? ¿O se contentaría con hacerlo a un lado e implantar otra educación que estuviese de acuerdo con la verdadera ciencia? El liberalismo mexicano ni aceptó la herencia ni reconoció a sus progenitores en los intelectuales trasnochados de la Colonia. Negó su propia historia en el sentido de no darle la vida en el mundo nuevo que estaba estructurando. Para ser libre con libertad interior, quitó toda justificación de existencia a su propio pasado. Un pasado que estaba presente en todas partes, pero que no tenía en sí mismo ninguna razón para existir. Por esto el teórico del liberalismo mexicano fue radicalmente libre y pudo construir un mundo nuevo que recibió el nombre de Reforma.

A nosotros, a quienes ya nos es dado contemplar el curso íntegro de los hechos, toca vindicar a los liberales, mostrando cómo lo que juzgaron su postura fundamental no les pertenecía. Las nuevas actitudes no pudieron surgir ante el espontáneo contacto de Europa o de Estados Unidos de un momento a otro. Su visión de la historia de México tiene unas premisas, y muy desarrolladas, en los pensadores mexicanos de la segunda mitad del siglo XVIII, nuestro medio siglo de ilustración y de luces. Fueron los escritores ilustrados quienes, por primera vez entre nosotros y de una manera consciente y expresa, llevaron a tema central del pensamiento la tesis de la decadencia humana de la Colonia y el análisis de sus causas y remedios. En parte, los escritos de Alegre y Clavijero, en su totalidad los de Bartolache, Gamarra, Alzate e Hidalgo muestran, con repeticiones que llevan al cansancio, las luces de los tiempos modernos, la existencia de innumerables hombres de buen gusto, el progreso del saber en todos los campos de la ciencia, en contraste con la oscuridad y la ignorancia de la realidad tradicional. ¿No acaso Alzate enseña desde sus publicaciones periódicas que la noche medieval se prolongó en la Nueva España hasta el advenimiento del buen gusto de los autores moder-

nos? Si los ilustrados no pudieron afirmar como los liberales que la raíz de todas las desgracias patrias estaba en la educación religiosa, afirmaron en cambio que la escolástica y su metafísica eran la causa de la decadencia, y que la salvación dependía del cultivo de la razón y de la ciencia del Siglo de las Luces. Ellos, antes que los liberales, fueron libres con libertad interior porque fueron los primeros en negar su pasado escolástico y en conquistar la libertad de pensamiento ante el escándalo de sus encarnizados enemigos, los tradicionalistas, que entonces, como más tarde en los tiempos de la Reforma, no podían aceptar la ilegitimidad de tres siglos de historia. Por esto los ilustrados y no los liberales escindieron al hombre de México en dos grupos: los tradicionalistas y los modernos, los trasnochados y los afrancesados, los peripatéticos y los innovadores. Más tarde serán conservadores y liberales, reformistas y antirreformistas.

La idea de la historia nacional

La visión de México en que coinciden ilustrados y liberales está sustentada por una idea común de la historia, según la cual la nación y el mundo son el campo de una lucha entre la ignorancia y el saber, entre las luces y las tinieblas, entre la falsedad y la razón. Según ellos, la razón acabará por imponerse en forma definitiva. Si a esta idea sobre la perfectibilidad humana añadimos otra idea, también común a unos y otros, sobre la correlación entre el saber y la vida, entre la teoría y la práctica, habremos comprendido por qué no dudaron del triunfo definitivo contra el pasado inmediato de errores, superstición y fanatismo. Para los ilustrados era inminente la llegada de una época de "grandeza". Para los liberales era incuestionable la victoria del "progreso". Con todo, los pensadores liberales menos racionalistas y aleccionados por la triste experiencia mexicana, en algunas ocasiones vinieron a menos en su optimismo. Quizá por esto alcanzaron a ver que la independencia era todavía un fin por alcanzar, pues, como escribe Mora, mientras existiesen dos grupos con convicciones antagónicas peligraría la libertad interior no menos que la unidad de la nación. Pero los ilustrados fueron los primeros que establecieron dos épocas sobre las que tanto insisten los constructores de la Reforma:

una, el pasado, de atraso y decadencia; otra, el futuro y aun el presente, de luces y transformación. En uno viven los hombres de buen gusto y los amantes de la libertad; ellos construyen el porvenir de la patria y la cultura nacional. En otra, los anticuados se oponen con necedad a un progreso inminente. Aquí es donde está la fe de Hidalgo cuando logra la proclama libertaria de Dolores o la confianza del gobierno de Veracruz con el suceso feliz de la Reforma. Para ilustrados y liberales el pasado no habrá de subsistir porque su existencia no la justifican las luces o la razón.

El hombre mexicano del siglo XVIII y del siglo XIX queda así salvado del peligro de la ignorancia o del fanatismo. Tanto para los ilustrados como para los liberales la decadencia o el error no son en manera alguna atributos de la inteligencia mexicana y ni siquiera han logrado incapacitar al americano para alcanzar su grandeza al lado de las naciones cultas. Las tinieblas son pasajeras y accidentales. Y, aunque algunas veces, sobre todo cuando decae el optimismo liberal, parece que el pasado está en la raíz de las cosas y de la nación misma, concuerdan en decir que sólo está en las personas, en la inteligencia de todos los que voluntariamente permanecen en el error. Nadie mejor que los ilustrados pintó la ceguera pertinaz de los trasnochados tradicionalistas. Nadie como ellos satirizó el profundo letargo en que se hallaban sumergidos por propia voluntad. Igualmente unos y otros estuvieron convencidos de que los amantes del pasado no querían ver la luz de la verdad, porque la ignorancia era el fundamento de su existencia. Pero acabarán por imponerse las luces y la razón.

Todavía causa asombro encontrar tantos puntos comunes entre la Ilustración y el liberalismo. El asombro crece al caer en la cuenta de que, tanto los ilustrados antes de la Independencia como los liberales después de ella, cifraron todos sus esfuerzos en la creación de un nuevo país y de un hombre nuevo. Cada uno desde su propia circunstancia negaba su propio pasado reformándolo. Pero en esta negación no estaba comprendida la negación de la dependencia política con respecto a España. Ellos van más allá de la periferia, a negar la Colonia que estaba incrustada en las normas, en las costumbres, en los errores, en los prejuicios, en la vida entera de los mexicanos. Por eso, el problema de ambos fue hacer otro hombre y otra nación. Sola-

mente que para el liberal la tarea se convirtió en la consecución de la libertad civil, mientras para el ilustrado fue lograr la libertad de razón. Implicaban, pues, la revolución humana que después de tantos padecimientos se cristaliza en la Reforma. No se trató de una lucha entre ideas abstractas, menos de una pugna con los intereses de una clase, sino del enfrentamiento de dos actitudes, de dos vidas opuestas. Así, el problema ilustrado, primero, y después el de la Reforma, fueron la salvación patria; y por eso ambos tomaron la actitud de aquellos que, teniendo la razón, se sienten llamados a dirigir los destinos de un país: irónicos, mordaces, destructores, iconoclastas. Gracias a estas actitudes que acabaron por destruir las bases mismas del mundo antiguo representado por la Colonia, la Ilustración y la Reforma se realizaron entre nosotros. Como los ilustrados en el siglo XVIII, los liberales en el XIX cumplieron su misión, porque toda su fuerza estaba en la convicción de que la causa ilustrada y la causa reformista lanzarían al país hacia un progreso material e intelectual desconocido antes.

El proceso de secularización

El mundo nuevo que ilustrados y liberales pensaban edificar sobre el pasado colonial implicó un nuevo tipo de saber, una nueva educación y un nuevo hombre. Tal es la finalidad, bastante ostensible por cierto, de la Ilustración y el liberalismo mexicanos. Unos y otros sabían que el mundo tradicional al que trataban de socavar había sido estructurado bajo una concepción específicamente religiosa de la vida. Unos y otros, por caminos en apariencia diversos, ponen los cimientos de una vida y un mundo desligados de la influencia de la fe, aunque no de la religión o, al menos, aislados de lo sobrenatural.

Para lograr esta secularización se valieron de un concepto puramente racionalista y naturista del hombre, que empieza por delinearse en la segunda mitad del siglo XVIII y es ya una bandera consciente al iniciarse el segundo cuarto del siglo XIX. Por eso no resulta solitaria la exigencia del Nigromante, según la cual el teólogo debía dejar el paso al economista, pues Mora, Ocampo, Zavala y Vallarta, pedían la implantación de una sociedad civil, entendiendo por

ésta una comunidad en la que los ciudadanos se rigieran por los imperativos de la pura razón. Por su parte, los escritos de los ilustrados, entre ellos el *Mercurio Volante* de Bartolache y las *Gacetas* de Alzate, recomiendan expresamente abandonar la teología dogmática por una "teología politicocaritativa". El siglo XVIII, en seguimiento del benedictino Feijoo, hace ver que la sociedad novohispana no necesita de teólogos y carece en cambio de médicos, agricultores, mineros, artesanos, ciudadanos útiles a sí mismos y a la nación. El siglo XIX se atreve a decir que la grandeza patria depende de la ciencia, de la industria y del trabajo, pero nunca de la devoción.

Ilustración y liberalismo tienen esfuerzos parecidos por crear en México un hombre nuevo, el sujeto de la "grandeza" o del "progreso", que no es ni escolástico ni teólogo, sino un ciudadano preocupado por esta tierra, un civil que construya la ciudad del hombre en este mundo. Si Mora puede hablar de los intereses exclusivamente cívicos de los mexicanos, habrá que reconocer la simiente de civilidad puesta por el Siglo de las Luces. Antes que el liberalismo, los ilustrados pusieron las bases para proporcionar autarquía al hombre en esta tierra y en este mundo mediante el dominio de la naturaleza circunstante, que podría proporcionar la ciencia. Recuérdese, a este respecto, que la comodidad material y la felicidad terrenal constituyen la meta de los filósofos mexicanos de la Ilustración. Para ellos la ciencia, y no la teología, ni siquiera la religión, viene a ser, cada vez con mayor fuerza, el único medio para encontrar el bienestar humano. De aquí que sea la Ilustración la que por primera vez en México separa la unidad colonial y establece dos órdenes que acabarán separándose entre sí: el sobrenatural y el científico o racional. Pero, ¿qué está pasando cuando la minoría pensante, que representa a un pueblo, ha disminuido la importancia a la otra vida, y piensa que la ciencia es el elemento salvador y regenerador de las naciones, que la ciencia es omnipotente y que ella por sí sola tiene capacidad para lograr una grandeza y un progreso indefinidos?

Por si la comunidad de actitudes no bastase para establecer fundadamente un parentesco entre estos dos movimientos, podría ayudar la idea común que sobre ellos tienen los tradicionalistas del siglo XVIII y los conservadores del XIX. Según ellos, son amantes de la novedad, demoniacos, libertinos, impíos, pero sobre todo unos "ex-

traviados de la razón". Es cierto que la escolástica es una teología filosófica de tipo racionalista, pero aquí la razón tiene por móvil a Dios. La razón, en cambio, de los ilustrados y liberales no cabe dentro del esquema cristiano, tal como algunos interpretaban el cristianismo entonces. En efecto, ilustrados y liberales requerían una inteligencia que no tuviera por objeto los conocimientos formalistas y metafísicos que llevaban a Dios, sino los conocimientos útiles, ordenados a un mayor aprovechamiento de los recursos naturales o a la liberación interior de los prejuicios y el fanatismo, por lo menos, pues no consideraban el otro mundo. De este modo, la razón de los liberales y de los ilustrados era concebida en términos seculares, mundanos. Estaríamos muy lejos de entender la Reforma y la Ilustración si pensáramos que la razón por ellos defendida no se vincula con la vida. Con este doble movimiento comienza la verdadera historia moderna de México, debido a que nació de un estrecho maridaje entre las ideas y la vida. Ilustrados y liberales, en efecto, no sólo piensan que la grandeza de la nación y la felicidad personal de los mexicanos dependen del grado de conocimientos o de saber, sino que estaban convencidos de la correlación real entre los principios del saber y la vida; de manera que el saber moderno necesariamente llevaba aparejada una vida moderna, y una vida moderna era consecuencia de un saber moderno. Con dificultad podremos encontrar en nuestra historia otra época de mayor confianza y entrega a la razón. Liberales e ilustrados son por esto racionalistas. Sólo creen y confían en la razón, la razón humana, la razón secular. Por eso fundan ellos de manera definitiva el proceso de secularización de nuestra historia.

La educación laica

Siendo tal el ideario de los ilustrados y los liberales, resulta comprensible por qué la educación revestía tanta importancia para ellos, hasta el punto de aparecer como reformadores y educadores en el sentido generoso de los vocablos. El optimismo en el triunfo de la razón no impidió ver que serían nugatorios todos los esfuerzos en favor de la grandeza y el progreso si la mentalidad tradicional no era

borrada en sus mismas raíces. Bartolache, Alzate, Gamarra, Hidalgo y Mora, se dan a la ímproba tarea de reeducar a sus connacionales desde las nociones más simples, iniciando así una revolución en la entraña misma de las conciencias tradicionales. Se trata de una revolución interior que tiene como fruto primero una liberación íntima de un pasado inmediato de errores o ignorancia. Tanto el ilustrado como el liberal estuvieron en aptitud de ser libres cuando hubieron contado con una inteligencia que entendía el mundo y la vida con lentes modernos. Y no sólo coinciden en inquirir o proporcionar por medio de la educación cierta autarquía humana, cierta suficiencia individual, para que cada uno rehaga por sí mismo su propio mundo, sino que también están concordes en abolir la violencia y en señalar la persuasión como instrumento de reforma. Según Mora, la opinión debe formarse por "medios suaves" y "allanando el camino para que las reformas se verifiquen algún día [...] espontánea y fácilmente". "Los efectos de la persuasión son lentos, pero seguros". De esta manera los ilustrados de la Colonia y los liberales postindependientes constituyen trazos de uniformidad con el alma nacional, pues ya en la Conquista se puede percibir la voluntad de sustituir la violencia por la persuasión y el rigor por la bondad.

A estas alturas no es descabellado decir que los antecedentes históricos de la educación popular, establecida legalmente por la Reforma, se encuentran en el siglo XVIII, ya que los ilustrados están movidos por el afán de ilustrar a todos los nacionales. Tampoco será lícito negar que la escuela laica, cuyo teórico es el doctor Mora, se explica en el medio mexicano, si se toma en cuenta la educación "inmanente" de los ilustrados. La preocupación por enseñar conocimientos útiles al individuo y a la patria, que forman el ideario del siglo XVIII, se encuentran desarrollados en la voluntad de Mora de formar hombres y ciudadanos. "Todo el empeño de los catedráticos —dice el teórico de los liberales— consiste en que los alumnos sean cristianos sin cuidarse primero de hacerlos hombres, con lo cual se consigue que no sean ni lo uno ni lo otro". El mismo inmanentismo de la educación ilustrada contenía ya virtualmente la idea liberal de que la educación eclesiástica oprimía los espíritus o hacía a los jóvenes candidatos para la Iglesia, pero no hombres aptos para ser felices en este mundo. Históricamente es imposible por eso el establecimiento

de la educación laica, cuando se olvidan las actitudes anteriores al liberalismo. Aun más, el nexo educativo entre una y otra época nos permite ver que también en la segunda mitad del siglo XVIII está la fundamentación "mundana", "secular", de la moralidad y de la sociedad predicada por los liberales. ¿No acaso resulta familiar al pensamiento dieciochesco una moral cuyos principios eran meramente racionales? Como es sabido, Mora enseña no sólo que los deberes sociales y la misma sociedad adquieren fuerza para la utilidad, el progreso y la razón, sino que separa los deberes del ciudadano de los del cristiano para establecer sobre cimientos racionales la moral pública en México. Este paso fue posible después de haber aprendido de la Ilustración que el desarrollo de la nación y el logro de la plenitud humana de los mexicanos dependía, de una manera exclusiva, del establecimiento de la razón inmanente del Siglo de las Luces. Y ésta fue tarea de la educación que todos emprendieron en periódicos, libros, acciones, y no sólo en las escuelas.

La razón y la Iglesia

A pesar de que los ilustrados y los liberales trataron de establecer en México un mundo tan moderno, no fueron teoréticamente heterodoxos, entre otras razones porque faltaron buenos teólogos. Lo cual no obsta para que, fieles a su idea reguladora de la historia, negasen, unos, la tradición escolástica, y otros, al clero y a la Iglesia. Puede sostenerse que el ataque constante del ilustrado al carácter dogmático de la enseñanza eclesiástica fue el hilo que guió al liberal en la separación, respecto al hombre, de las doctrinas religiosas, mediante la separación de la razón y la teología. En efecto, el pensador de la Ilustración mexicana, discípulo en este punto y en muchos otros de Feijoo, empezó por asignar al saber filosófico un método y un objeto distintos a aquellos de la fe o de la teología, para enseguida afirmar, como lo hace Alzate, y sobre todo Hidalgo, que la teología aristotélico-tomista no posee un carácter de validez universal, o lo que es lo mismo, no es una verdad absoluta. Para ellos, el angélico maestro aprovechó al filósofo gentil movido por las circunstancias que privaban en el siglo XIII y no por razones intrínsecas. Y no sólo reducen el

saber tradicional a medidas prudenciales, sino que se convierten en defensores del cristianismo, amparándose en las determinaciones de los Padres, los papas y los concilios. El camino estaba preparado para el advenimiento del liberalismo. En realidad, los liberales sacan las consecuencias de las premisas ilustradas. La separación, ya hecha de la fe respecto de la razón, llevó con el transcurso del tiempo a establecer la separación práctica entre el clero y la Iglesia, entre una moral racional y una ética religiosa, entre este mundo y el otro mundo, dejando la religión al individuo. Puede uno entender de esta manera cómo los políticos liberales, que por un lado apartaban de la vida la concepción religiosa, se presentaran por otro como defensores del cristianismo y fueran ellos mismos realmente cristianos y en cierto modo católicos. ¿No respondió Melchor Ocampo al señor Munguía que era católico, haciendo la salvedad de que su fe no tenía parentesco con la del obispo? Liberales e ilustrados convienen en ser cristianos de acuerdo con los viejos cánones, tal como prescriben autores graves de la Antigüedad, como eran los tiempos primigenios del cristianismo, como explicaban los Padres y los escritores eclesiásticos.

No es el momento oportuno de mostrar todas las virtualidades de estas convicciones. Baste decir que los ilustrados y los liberales estructuraron, cada uno en su propia situación, el alma del hombre moderno de México. Cuando ellos quitaron toda razón de ser al mundo tradicional, dejando a la teología únicamente el cuidado de las cosas celestes, entonces pusieron las bases para que la minoría culta de la nación fuese, por primera vez, libre con libertad interior, con libertad de razón, con libertad de conciencia. La peculiar historia nuestra determinó que este triunfo definitivo de la razón no se alcanzase al primer intento. Hubo necesidad de un largo proceso y de avances paulatinos, tal como había sucedido al hombre en otras latitudes.

Libertad e igualdad

Resulta curioso observar cómo con la Ilustración y el liberalismo, no con el cristianismo tradicional del siglo XVIII o del siglo XIX, se alimenta una corriente de sentido liberal y tolerante, que es una nota

característica de la historia nuestra y que, según los estudios sobre el tema, se desarrolló en México desde la Conquista y la colonización.

La bandera de la tolerancia religiosa, enarbolada por los liberales, era una consecuencia, como argumentaba el doctor Mora, de la libertad de pensamiento, que de una manera expresa y formal vindicaron entre nosotros los ilustrados. Mientras los pensadores de la Ilustración establecen los derechos para la existencia de una razón libre —libre del pasado y libre del saber teológico—, los liberales pugnan por la libertad del hombre.

Para unos y para otros no se trata de una libertad que sea necesaria por razones puramente circunstanciales o políticas, sino de una libertad concebida como derecho humano, por medio de la cual dependen el destino de la nación, la inteligencia y el hombre mismo. Libertad de razón o libertad humana, que no eran dones que los hombres o los tiempos podían conceder graciosamente, sino el estado natural de la humanidad. Porque en el fondo los ilustrados y los liberales no defienden a los individuos que en México no han logrado la emancipación mental, defienden a todos los hombres, al hombre en cuanto tal. Pero, si bien coinciden en poner las bases para que el triunfo de la razón asegure el uso de la libertad, la libertad del siglo XVIII es más bien de razón, mientras que la del siglo XIX es jurídica y constitucional.

No debe olvidarse al respecto que los escritores del siglo XVIII fueron los que fincaron el fundamento teorético de la igualdad original de todos los hombres, cuando ya se había perdido el impulso del siglo XVI y cuando la escolástica había olvidado estas doctrinas ante la presencia de un régimen absolutista. Aunque el ilustrado coincida con el genuino pensamiento de la tradición al calificar de natural la igualdad humana, no la justifica con la explicación religiosa de la creación; recurre al hecho, incuestionable para él, de la universalidad de la razón, conforme a la cual existe en el campesino y en el borlado, el teólogo y el zapatero, una misma razón con idénticas actitudes esenciales. Pero los ilustrados, con excepción de Hidalgo, permanecen en el plano puro de las ideas. Toca a los liberales el mérito de haber elevado la igualdad a norma de conducta y a programa de revolución política. Con esto la igualdad natural fue también legal, mas siguió teniendo su fundamento en una razón concebida a la manera del Siglo de las Luces y en una idea científica natural del hombre.

En un cotejo entre la Reforma y la Ilustración cabría señalar todavía en primer término las ideas sobre la soberanía popular, que ya están presentes en Alegre y sobre todo en los regidores de 1808, y que fueron uno de los principios fundamentales de los constituyentes de 1856. Por ahora basta con indicar la actitud mental y la circunstancia histórica que les dieron origen.

A pesar de que solamente han sido tocados los puntos centrales de confluencia entre el pensamiento ilustrado y el liberal, las consideraciones anteriores suministran materiales abundantes para revisar desde otro ángulo, tanto la imagen de nuestra historia como las distintas filosofías que han servido para entenderla. Plantea, asimismo, una problemática de la cultura y especialmente del proceso de secularización que parece empezar de una manera formal en el siglo XVIII y que, cien años después, se han convertido en norma constitucional. Es evidente que para llegar a la Reforma, la historia hubo de tener importantes sucesos. También es evidente que la Reforma y el liberalismo no son la Ilustración. Sin embargo, ¿cómo explicar la persistencia de una mentalidad análoga a través de un siglo bastante agitado? ¿Tendremos delante un cúmulo de coincidencias puramente formales, o antes bien una unidad histórica cuya conciencia escapó a los protagonistas, debido a la pasión de la lucha y a la multitud de problemas que urgían una solución perentoria?

Creemos que los orígenes de la Reforma están en la Ilustración, y que se denigra al liberalismo cuando se le considera ajeno a la Colonia, aceptando al pie de la letra las mismas confesiones de los liberales. No pudo suceder de otra manera. Los fundadores del liberalismo recibieron las enseñanzas ilustradas de maestros ilustrados. Desde este punto de vista cobra una importancia singular el doctor Mora, pues en él se siente con claridad el hálito de la Ilustración y al mismo tiempo adquieren conciencia los postulados de la Reforma.

En un sentido amplio, la Reforma y el liberalismo existen desde el momento en que se plantea la necesidad de la renovación del hombre en México. En un sentido estricto, la Reforma es un movimiento de emancipación de lo colonial que había en el pueblo mexicano. La Reforma significa otra educación, otro hombre, otra patria, otro mundo, otra razón. Significa mundo moderno, razón secular, felicidad terrenal. Representa el ideal de un siglo.

La filosofía moderna en la Nueva España

En las siguientes páginas trataremos de exponer el origen, o introducción, de la filosofía moderna en México, así como los diferentes pasos que hubieron de darse antes de quedar firmemente constituida con los pensadores de la segunda mitad del siglo XVIII.

En realidad, los inicios de la nueva mentalidad se encuentran en el humanismo de los frailes, renacentistas y tradicionales a la vez, que crearon un pensamiento ya mexicano por el objeto. También están en la filosofía de sujeto español y de objeto europeo, trasladada de las instituciones españolas a las novohispanas por autores como Alonso de la Veracruz o Rubio, quienes se esforzaron por establecer una escolástica libre de los abusos logísticos y de las cuestiones inútiles. Pero parece que, terminados los temas vivos que suscitaba el hombre americano, la inteligencia se entregó muy pronto a comentarios estériles o a disputas interminables, al margen de la reflexión creadora y en una ignorancia supina de la ciencia y la cosmovisión modernas.

El siglo XVII no ofrece ya ningún filósofo que pueda compararse dignamente con los escolásticos renacentistas del XVI. La filosofía declinó a las disputas de las escuelas. Fray Francisco Naranjo (1580-1655), monje dominico, nacido y educado en México, que llenó de admiración los claustros de la Universidad con su memoria prodigiosa, nos puede servir de modelo: tenía aprendida la *Summa* y era capaz de dictar simultáneamente a cuatro personas sobre temas distintos. Por esto la decadencia de la escolástica es un hecho admitido por todos. Comprende más o menos un siglo, que va de 1625 a 1725. En esta época los estudiosos se encuentran con una filosofía ya hecha, al menos en sus líneas fundamentales, con la firme coherencia

de un sistema y con autoridades de siglos, cubiertas con la aureola de la santidad o recomendadas por la Iglesia. Una filosofía, además, ancila de la religión, que la contagió de su temor a las novedades y sus preferencias por lo antiguo. El resultado de estas condiciones fue que el filósofo se aferrara al método y a las ideas tradicionales, desconociera las corrientes modernas y abusara del argumento de autoridad. Y como la filosofía dada era exclusivamente una filosofía lógica y racional que llevaba a cuestas el fardo de la ciencia aristotélica, se comentaron hasta la saciedad cuestiones útiles e inútiles. El hombre de la Colonia quedó al margen de la modernidad y, cuando el honor mal entendido de las órdenes cambió la filosofía por una palestra de palabras, se enfrascó en disputas estériles, llegando a pensar que el mejor filósofo era quien gritaba y podía confundir a sus enemigos con numerosos textos y la ilación de ergos contundentes. Se comprende ahora la imposibilidad de los tradicionalistas por volver a las fuentes, su incapacidad para valorar el pensamiento propio o repensarlo en función de las nuevas ideas.

Por estas razones los orígenes del pensamiento moderno mexicano se sitúan en los primeros autores en que existe, o una actividad intelectual que coincide, de alguna manera, con la modernidad, o un conjunto de doctrinas que señalan claramente la transición de lo tradicional a lo moderno. Tales son sor Juana Inés de la Cruz y don Carlos de Sigüenza y Góngora. Después de ellos existe, inexplicablemente, un *hiatus* de medio siglo, hasta que aparece la difusión y consolidación de la filosofía moderna, que ejemplifican los jesuitas expulsados en 1767. Por el año de 1760 comienzan a manifestarse dos corrientes que muestran, con medios de expresión diversos y con significaciones también diversas, la manera peculiar en que la Nueva España, en las postrimerías de la Colonia, asimiló la mentalidad moderna. Gamarra por un lado, y Bartolache, Alzate e Hidalgo, por otro, son los autores representativos.

Tal es la temática del trabajo. Puede decirse que constituye una unidad histórica: del momento en que la inteligencia principia a no ser escolástica, por hacerse moderna, a las expresiones características de nuestra modernidad; desde fines del siglo XVII hasta las doctrinas filosóficas del último cuarto del XVIII, cuando las ideas se transforman en armas políticas, o cuando el pensamiento político alcanza

tal preeminencia que el ejercicio de la filosofía pasa, en el plano de la historia de las ideas, a un segundo orden. Cabe señalar que no se considera aquí la producción escolástica, cuyos cultivadores decadentes persisten a lo largo del siglo, pues carece de significación histórica. Se acogen, en cambio, aquellas manifestaciones ideológicas que no están expresadas en formas comúnmente tenidas por filosóficas, como el *Primero sueño* de sor Juana o los periódicos de Alzate.

Transición de la escolástica a la modernidad

Sor Juana Inés de la Cruz (1651-1695)

De grandes afanes intelectuales, una de las glorias literarias de México, sor Juana debe ocupar un lugar importante en la historia de las ideas. Escribió a la manera escolástica unas *Súmulas*, que se perdieron, y dos obras donde expresó claramente su visión del mundo y sus actitudes filosóficas: *Primero sueño* y *Respuesta a sor Filotea de la Cruz*.[1] Hay aquí, sin tratar de establecer influencias de doctrinas modernas, un pensamiento que mucho se acerca o coincide con el espíritu de los nuevos tiempos. Si en la *Respuesta* defiende la libertad de la crítica y señala el objeto del entendimiento, así como la función ancilar de la filosofía respecto de la teología, en el *Sueño*, a través de imágenes poéticas, expone ideas sobre la razón, el método para conocer, el fracaso que implica la búsqueda de la verdad.[2]

Según la ficción literaria de sor Juana, la noche iguala a todo. Duermen las aves, el viento, el mar, los hombres, el perro. "Aun el amante no se desvelaba". La soñadora poetisa sueña que el sueño es universal. Nada escapa a este hecho. La misma actividad del alma

[1] Además de los textos mismos, ha sido un elemento inapreciable para este trabajo el artículo de Francisco López Cámara, "El cartesianismo en sor Juana y Sigüenza y Góngora"; pero sobre todo, el estudio de José Gaos, "El sueño de un sueño", cuyas conclusiones son aquí aprovechadas en una gran proporción.

[2] La propia monja le concede mayor importancia en la *Respuesta*: "yo nunca he escrito cosa alguna por mi voluntad [...]; de tal manera, que no me acuerdo haber escrito por mi gusto, sino un papelillo que llaman el Sueño". ("Respuesta de la poetisa a la muy ilustre sor Filotea de la Cruz", en *Obras completas*, t. IV, pp. 470-471.)

dentro del soñar, que consiste en la vigilia de la inteligencia, queda convertida en sueño. Dormidos todos los objetos y el propio cuerpo, sólo permanece fuera del sueño la actividad intelectual y se manifiesta en el afán de saber, en la búsqueda de la verdad, como algo sustantivo del hombre, pero piensa que el alma en vigilia es también un sueño. De tal manera que la vida es sueño y también lo es soñar que la vida es sueño. Gaos ha dicho bien en su interpretación de sor Juana: "sueño es, en especial y colmo, la vida intelectual, hasta el punto de que su mismo no ser sino sueño es cosa soñada, es sueño".[3]

Y es precisamente esta radicalización del sueño lo que hace del poema un texto filosófico original. Aparte de los innegables méritos literarios, ha de reconocerse su contenido como un tema de estricta significación conceptual, pues reduce la vida a la mera actividad de la inteligencia y, paso a paso, reflexiona sobre el conocimiento. Además, el poema íntegro gira alrededor del afán humano por saber o buscar la verdad. Sin embargo, cabría sospechar que no tiene tal significación por tratarse de una obra literaria, hecha conforme a las reglas de la época. Pero la forma de expresión no es un obstáculo. La poesía viene a ser el conducto natural por el que sor Juana manifiesta sus ideas, libre de las precisiones de un tratado y, por eso, mejor dispuesta para decir verdades.[4] Puede así presentársenos como filósofa que habla insistentemente de categorías, de entes, de universales, de conceptos confusos, de una ambiciosa "reducción metafísica" de "todo lo creado". Nada extraño, pues, que exista en el *Primero sueño* un ensayo, en cierto modo moderno, sobre la inteligencia,

[3] J. Gaos, "El sueño de un sueño", en *Historia Mexicana*, vol. X, p. 68.

[4] "Pero por fingido, creado o poético no resulta precisamente falso, sino todo lo contrario: superlativamente verdadero, con la verdad que hay en trasponer y exponer como sueño la concepción de la vida entera como sueño y la experiencia del afán de saber como sueño". (*Ibid.*, p. 69.) Pero sor Juana misma tuvo cuidado de señalar, en la *Respuesta*, la veracidad filosófica de lo que discurría durmiendo. Dice que ni aun el sueño libraba a la imaginativa de pensar: "antes puede obrar en él más libre y desembarazada, confiriendo con mayor claridad y sosiego las especies que ha conservado del día, arguyendo, haciendo versos, de que os pudiera hacer un catálogo muy grande, y de algunas razones y delgadezas que he alcanzado dormida mejor que despierta". ("Respuesta de la poetisa...", en *op. cit.*, t. IV, p. 460.)

así como preocupaciones metódicas y hasta una tesis sobre los límites del conocimiento.

La inteligencia

Desde luego la palabra entendimiento se repite y su función es la que siempre ha designado la filosofía: entender conceptualmente la realidad. En vigilia o durmiendo, en la cocina o en el estudio, era animada por un ferviente impulso de comprender, hasta lo último, las cosas de que se compone el universo.[5] La intención es "discurrirlo todo". Por eso la inteligencia, en vigilia dentro del sueño, se apresura "a medir la cuantidad inmensa de la esfera", con el propósito de "ir copiando imágenes de todas las cosas", tanto de las sublunares como de las supralunares. Ahora bien, llama la atención que sor Juana tenga, por así decir, una idea activa del entendimiento. Es el entendimiento quien copia, vigilante mientras el universo duerme, "imágenes de todas las cosas". Y puede hacerlo porque en el sueño se ha liberado del cuerpo, "de la corporal cadena que grosera embaraza", y ha emprendido el "vuelo intelectual" hacia el conocimiento de la realidad.

Pero viene a ser más sorpresiva la insistencia de colocar en la cima de lo existente la actividad conocedora de la inteligencia. En efecto, sueña la monja que, dejada atrás la cárcel del cuerpo, está elevada sobre la cumbre de un monte y que el alma se encuentra sobre una altura mayor: "la elevada pirámide mental donde se miró al alma colocada". Lo importante para nosotros son las palabras del poema que indican, sin duda alguna, cómo esta última elevación no sólo se verifica dentro del alma misma, sino constituye una especie de liberación indefinida. El afán de conocer, dice, "encumbró" el alma en la parte más eminente "de su propia mente, de sí tan remontada que creía que a otra nueva región de sí salía".[6]

[5] Todo el *Primero sueño* indica este afán universal de saber. La *Respuesta a sor Filotea de la Cruz* expone cómo desde niña guió sus pasos la inquietud de investigar. No había conocimiento que juzgara ajeno, no descansaba su entendimiento ni cuando la superiora o los médicos le alejaron los libros.

[6] Allí mismo dice: "la vista perspicaz libre de anteojos / (sin que distancia tema / ni de obstáculo opaco se recele, / de que interpuesto algún objeto cele), / libre tendió por todo lo criado". (Sor Juana Inés de la Cruz, "Primero sueño", en *Obras completas*, t. I, p. 346.)

Es el alma la que remonta más alto y más alto. Y allí sólo existe la mente; ella pasa de una parte a otra de sí misma, impulsada por el "ambicioso anhelo" de conocerlo todo. Así, desde su alma, desde sí misma, absolutamente liberada del cuerpo dormido y del universo que duerme, ve o trata de ver "todo lo creado". No hay ahora motivos para temer o sufrir desengaños, pues en el cuerpo han sido abandonados los obstáculos que opacan el conocimiento. La doctrina es clara: el alma vuelve sobre la realidad, primeramente no considerada, cuando es ella misma y existe sólo ella, cuando está "toda convertida a su inmaterial ser y esencia de ella". Entonces, llena de claridad, inicia el "vuelo intelectual" del conocer, cuyos alcances se verán después.

Sor Juana tiene una idea del entendimiento que anuncia ya las actitudes defendidas en el siglo XVIII. Dentro del sueño está vigilante: reflexiona, repara, advierte los caminos del conocer o las dificultades. En toda su obra se percibe una gran preocupación por tratar de evitar los errores y las desviaciones peligrosas. Huye a cada paso del "concepto confuso", de las "especies confusas", de las falsas apariencias. Hace a un lado el "inútil ministerio" de los sentidos. Busca la verdad, pero muestra desconfianza por las "inteligencias torcidas", lo mismo que por la confusión que causa la diversidad de los objetos y la falta de orden en el proceso cognoscitivo. Le preocupa ya formar buenas inteligencias, no precisamente en las aulas, sino en todos los hombres.[7] También tiene los inicios de la conciencia científica, con las mismas limitaciones y virtudes del próximo siglo. A diario se maravilla ante los fenómenos del mundo que la rodea, hace observaciones constantes hasta en los giros de un trompo o en la manteca de los menesteres culinarios. Y si su ciencia es la tradicional,[8] en cambio la empresa que se propone, "investigar a la naturale-

[7] "¡Oh si todos —y yo la primera, que soy ignorante— nos tomásemos la medida al talento antes de estudiar [...] con ambiciosa codicia de igualar y aun de exceder a otros, qué poco ánimo nos quedara y de cuántos errores no excusáramos, y cuántas torcidas inteligencias que andan por ahí no anduvieran!" ("Respuesta de la poetisa...", *ibid.*, t. IV, pp. 463-464.)

[8] "El saber astronómico atestiguado se contiene dentro del sistema antiguo y medieval del mundo, dominante aún, incluso entre los cultos [...] conocedores del sistema copernicano. Pero sí rebasa semejante saber el fisiológico [...] La descripción del dormir y el despertar [...] denuncia la lectura de libros de medi-

za", va dejando de serlo. En verdad trata de acercarse a los hechos para comprenderlos mejor mediante explicaciones de carácter matemático y geométrico. Siempre anduvo rastreando la razón de las cosas: por qué se producía un hecho, una reacción, una evidencia psicológica, la variedad, en fin, de los fenómenos de la naturaleza y del espíritu. Sin embargo, el término del conocimiento no es éste. El alma está llamada a cosas más altas que los efectos naturales", tal como establecía la tradición.

Es comprensible por eso que vuelva a surgir en ella la crítica renacentista contra los abusos de los escolásticos en la discusión. La defensa encendida de la propia opinión, la terquedad, la supremacía de las palabras sobre los conceptos, los gritos estentóreos deben dar paso a la razón.[9] Por otra parte, legitima su derecho a pensar, aun en materias discursables que atañían directamente a las doctrinas de la fe. El entendimiento "libre" no acepta el principio de autoridad, cuando no le asista la verdad o le engañe la ignorancia.[10] El criterio es, de alguna manera, el moderno. Sus obras muestran el afán de saber[11] y la audacia para conocer, que son notas características de los nuevos tiempos. Su vida consiste —hasta el momento en que vende biblioteca, mapas e instrumentos para entregarse sólo a Dios— en satisfacer todas las inquietudes cognoscitivas. Tanto escudriñaba las cosas del universo que puede considerarse una segunda naturaleza suya la aspiración de buscar y rebuscar explicaciones. Pues bien, esta pretensión de investigarlo todo es al mismo tiempo una actitud nueva y arcaica, que en el caso de sor Juana manifiesta la

cina o la conversación sobre materia médica". (J. Gaos, "El sueño de un sueño", en *op. cit.*, p. 61.)

[9] "Que esperéis un poco, os ruego / y que no, tan encendidos / en vuestra opinión, y tercos, / hayáis librado a las voces / la fuerza del argumento: / ésta no es cuestión de voces / sino lid de los conceptos: / y siendo juez la razón, / que será vencedor, pienso, el que más sutil arguya, / no el que gritare más recio". (Sor J. I. de la Cruz, "Loa para san Hermenegildo", en *op. cit.*, t. III, pp. 98-99.)

[10] *Cf.* "Respuesta de la poetisa...", *ibid.*, t. IV, pp. 468-469.

[11] Gaos describe así el sentido del poema: "el *Sueño* es el poema del sueño, del afán de saber como sueño [...] La poetisa fabula, finge soñar lo que ha vivido bien despierta: que el afán de saber es un sueño, una quimera". Por lo demás, la *Respuesta a sor Filotea* es en el fondo un alegato para justificar este afán. (J. Gaos, "El sueño de un sueño", en *op. cit.*, p. 37.)

moderna confianza en la razón y en su capacidad para entender cualquier objeto. Cierto que, en definitiva, no confía plenamente en el poder de la razón y se esfuerza de antemano por establecer sus límites. Mas resulta incuestionable que no sólo la admira sino, en algunas ocasiones, trata de acuciarla para que se lance hacia la audacia de saber. El hombre, dice, "excesivo juzgando atrevimiento / el discurrirlo todo [...] huye el conocimiento / [...] porque teme —cobarde— / comprenderlo o mal, o nunca, o tarde".[12]

Por curiosa contrapartida el propósito de "investigar a la naturaleza" vuelve tímida a la razón.

Moderna también aparece sor Juana cuando enseña que el fin del entendimiento es ordenar. Orden y unidad son dos requisitos sin los cuales no puede lograrse una idea clara. El alma se asombra del "objeto tanto", de la "diversidad tanta", del "inordinado caos" que aprehende de la realidad. Pero en un segundo acto, recogida su atención, se recobra a sí misma, gracias al "portentoso discurso" que calma el "espanto" de las especies "sin orden avenidas, sin orden separadas". Pero los objetos se muestran reacios a quedar comprendidos en una "serie" o dentro de un orden, y por eso el entendimiento sólo establece una inordinación relativa que sigue necesitando del discurso. Las especies, dice, "cuanto más se implica combinadas / tanto más se disuelven desunidas, / de diversidad llenas".[13]

El método de la reducción metafísica

Todo lo anterior muestra cómo es necesaria la existencia de un método que permita "desarrollar las posibilidades de un recto ascenso [...] a la verdad". Sor Juana intenta, en primer lugar, el camino de la intuición en las cosas de que se compone el universo. Mas pronto advierte que el entendimiento es remiso a conocer con "un intuitivo [...] acto todo lo criado", pues apenas se adquieren así conceptos que se refieren a una sola cosa y no a la totalidad, o que presentan la

[12] "Primero sueño", en *op. cit.*, t. I, pp. 353-354.

[13] "[..] permitiéndole apenas / de un concepto confuso / el informe embrión que, mal formado, / inordinado caos retrataba / de confusas especies que abrazaba / —sin orden avenidas, / sin orden separadas, / que cuanto más se implican combinadas / tanto más se disuelven desunidas, / de diversidad llenas". (*Ibid.*, p. 349.)

confusión de la diversidad y no el orden del saber seguro. Por otra parte, en acuerdo con la doctrina escolástica, dice que no basta un solo acto para este ideal del conocimiento, sino que se requieren varios conceptos inordinados. Lo que resulta difícil atribuirle a la tradición es su insistencia en la autonomía y en la actividad autárquica del entendimiento. Es el propio entendimiento el que separa, en la calma de la reflexión, "ya recobrado" por medio de la advertencia que se hace a sí mismo, del error cometido. No se trata de un método capaz de mejorarse. Sor Juana cae en la cuenta, gracias al "arte" de pensar, de que el acto intuitivo tiene el "defecto de no poder [...] conocer todo lo criado". De la misma manera el entendimiento, "en su operación misma reportado", vuelve al método discursivo que sor Juana describe en dos planos: uno de ascenso, "haciendo escala de un concepto en otro", que consiste en elevarse, "grado a grado", del ser inanimado hasta llegar por el vegetal y el animal al hombre, el "mayor portento" que discurrirse puede; otro de reducción a lo singular y a lo simple. Ante la multitud y la diversidad de los objetos del entendimiento, "juzgó conveniente / a singular asunto reducirse / o separadamente una por una discurrir las cosas".[14]

Tal es el término del método y en esto consiste el orden exigido por el afán de conocer. Cuando todo hace indicar que la poetisa está en medio de las doctrinas modernas, surge, con una gran naturalidad, la conocida explicación tradicional. Se trata, en el fondo, de la capacidad abstractiva de la inteligencia que forma conceptos gradualmente más abstractos y por eso ascendentes. Comprende uno así que el orden no sea distinto del aristotélico y que las cosas vengan "a ceñirse en las que artificiosas / dos veces cinco son categorías". Queda claro entonces que el método sea calificado por la propia autora como "reducción metafísica que enseña / ciencia a formar de los universales".[15] Lo cual significa que sor Juana plantea en este punto una temática que no sólo pertenece a la tradición, sino que es una nota de la escolástica enseñada por Veracruz, Rubio y, principalmente, Mercado.[16]

[14] *Ibid.*, pp. 349-352.
[15] *Ibid.*, p. 350.
[16] "Ninguno de ambos métodos le viene a la poetisa del cartesianismo. Entre

El fracaso del entendimiento

Cuando sor Juana se pregunta si este entendimiento —que se vuelve remiso ante la diversidad y lo inordinado y que se recobra al considerar asunto por asunto— alcanza en verdad el conocimiento de todo lo creado, vuelve a manifestarse moderna. Confía en su potencia, pero también conoce sus límites; se lanza al "vuelo intelectual", pero en el acto reprime la audacia de querer discurrirlo todo; la mueve el afán de saber, pero mide las dificultades de la vida intelectual. El alma, entonces, permanece indecisa: "estos, pues, grados discurrir quería / unas veces. Pero otras, disentía / excesivo juzgando atrevimiento / el discurrirlo todo".

Da pie a la fluctuación el deslumbramiento que produce la realidad toda, y, de manera especial, el saber que la inteligencia "da las espaldas" a "un objeto solo" o que el discurso huye de conocer a esa "especie segregada" de las demás, como si fuese independiente y única. ¿De qué modo justificar entonces el afán universal de conocer?

Para entender este punto tan definitivo en las ideas de sor Juana, conviene señalar cuál es el objeto a que se refiere. Desde luego no es metafísico, sino los universales. La poetisa principia por lo singular y precisamente por los "efectos naturales": el curso subterráneo del agua, la figura, colores y perfume de la flor. La empresa de la inteligencia no es reflexionar sobre la materia tradicional de la filosofía, sino "investigar a la naturaleza". Aquí es donde el método se pone a prueba, y fracasa porque no entiende "aun la más pequeña, aun la más fácil parte [...] de los más manuales efectos naturales". El lenguaje que usa a este propósito indica claramente que, en su sentir, el objeto excede a "las fuerzas" de la inteligencia. El entendimiento se vuelve "tímido", el discurso, "cobarde", horrorizado.[17] Mas al advertir su cobardía, no quiere ceder antes de "en la lid dura haber siquiera entrado". Valeroso, recuerda la historia de Caro que enciende el espíritu, y adquiere "abiertas sendas al atrevimiento" de discurrir todo lo creado. Sin embargo, no inicia el "vuelo intelectual", pues la

el discurso del método cartesiano y el método de que habla el poema no hay más relación que la sola palabra *método*". (J. Gaos, "El sueño de un sueño", en *op. cit.*, p 65.)

[17] "Primero sueño", en *op. cit.*, t. I, pp. 353-354.

audacia del "auriga altivo" se torna caso de "escarmiento", "ejemplar pernicioso" del "ánimo arrogante" que persigue su "ruina". Y el afán de conocimiento viene a ser un "delito", un "insolente exceso".[18] Estas convicciones, más que en los límites de la inteligencia, parecen tener su origen en la desconfianza de la fe,[19] o cuando menos en una conciencia moral que rechaza la temeridad de emprender obras imposibles. Lo cierto es que evitan la reducción de la realidad a las categorías, acabando para siempre con las inquietudes por saber. Llegando aquí el poema, cesa el sueño que sueña cumplir el afán de conocer y encontrar el camino seguro. "Mas, mientras entre escollos zozobraba, / confusa la elección, sirtes tocando / de imposibles, en cuantos intentaba / rumbos seguir",[20] el mundo quedó iluminado "y yo despierta".

De esta manera el ensayo sobre la inteligencia, que es el *Primero sueño*, significa el fracaso del conocimiento en los dos únicos métodos posibles para sor Juana: el intuitivo y el discursivo.[21] No hay propiamente escepticismo filosófico, aunque el poema guarde relación con la temática contemporánea sobre la duda, el desengaño y el sueño, pues, como dice José Gaos, su finalidad no es buscar una solución al problema de "la efectividad del saber", ni mucho menos "filosofar en verso sobre los límites del conocimiento". Por referirse

[18] *Ibid.*, p. 355.

[19] Dentro del vaivén de indecisión cuenta mucho el temor de sobrepasar las verdades impuestas o por la educación o por la voluntad de los hombres. En la *Respuesta a sor Filotea*, dice a propósito de los temas sagrados: "confieso que muchas veces este temor me ha quitado la pluma de la mano y ha hecho retroceder los asuntos hacia el mismo entendimiento, de quien quería brotar [...] ¿Qué entendimiento tengo yo, qué estudio, qué materiales, ni qué noticias para eso, sino cuatro bachillerías superficiales? Dejen eso para quien lo entienda, que yo no quiero ruido con el Santo Oficio, que soy ignorante y tiemblo de decir alguna proposición mal sonante, o torcer la inteligencia de algún lugar". ("Respuesta de la poetisa...", en *op. cit.*, t. IV, pp. 443-444.)

[20] "Primero sueño", en *op. cit.*, t. I, p. 356.

[21] "Pues si intuición y discurso son los métodos de la tradición intelectual entera, por ser los únicos métodos posibles de toda actividad intelectual, el sueño del fracaso de ambos resulta nada menos que el sueño del fracaso de todos los métodos del conocimiento humano y de la tradición intelectual entera". (J. Gaos, "El sueño de un sueño", en *op. cit.*, p. 65.)

a la experiencia de un dormir y despertar, que son "personalmente suyos" y "no genéricamente humanos", el *Sueño* expresa sólo este resultado: el "del fracaso de su afán de saber, del que había orientado su vida toda".[22]

Esto significa que la duda no destruye las verdades o la cosmovisión de ese tiempo. Al contrario, el poema produce, al final, la impresión de que sor Juana se queda con la realidad del mundo iluminado por el sol, abandonando a la ficción poética el desengaño del pensamiento discursivo. Además, en la *Respuesta a sor Filotea* existe, al lado de innegables inquietudes modernas, una justificación entera del saber tradicional. Allí se dicen dos cosas importantes: que las ciencias dependen ancilarmente de la teología, y que ella, la poetisa, siempre se ha orientado a esta disciplina por los "escalones de las ciencias y las artes". Retórica, lógica, física, aritmética y geología constituyen órdenes del saber, reales, nunca problemáticos, que son necesarios para la comprensión de la "reina de las ciencias".[23]

Sin embargo, resulta imposible negar el influjo del *Primero sueño* en las ideas de sor Juana. Como la introspección que el entendimiento hace de sí mismo finaliza en la desconfianza de los caminos para conocer; como el alma alerta, restituida a su propia índole, fracasa en el conocimiento, se queda por último con su fe y no con la filosofía. Impedido el vuelo intelectual, el ansia desenfrenada de saber encuentra salvación en las alas de la teología. Debido a las dudas sobre la razón, abandona, según es sabido, libros, mapas e instrumentos para entregarse al cultivo de Dios. Actitud que no está distante de ciertas manifestaciones bien conocidas de la modernidad.

[22] *Ibid.*, p. 67.

[23] "[...] dirigiendo siempre los pasos de mi estudio a la cumbre de la sagrada teología; pareciéndome preciso, para llegar a ella, subir por los escalones de las ciencias y artes humanas; porque ¿cómo entenderá el estilo de la reina de las ciencias quien aún no sabe el de las ancillas? ¿Cómo sin lógica sabría yo los métodos generales y particulares con que está escrita la Sagrada Escritura? [...] ¿Cómo sin física, tantas cuestiones naturales de las naturalezas de los animales, de los sacrificios, donde se simbolizan tantas cosas ya declaradas, y otras muchas que hay?" ("Respuesta de la poetisa...", en *op. cit.*, t. IV, pp. 447-448.)

Índice de transición

Por las razones expuestas, el pensamiento de sor Juana es el primero que en la historia de las ideas señala, precisamente a causa de sus oscilaciones entre lo nuevo y lo antiguo, el tránsito de la modernidad. La controversia sobre su espíritu religioso resulta estéril. Es imposible negar su tradicionalismo, como es ceguera desconocer sus actitudes modernas. Cuando el lector espera que exponga las doctrinas de su medio filosófico, se sorprende de la coincidencia con los asuntos y preocupaciones del siglo. Y de repente, de manera natural, sin esfuerzo alguno, incide en las tesis fundamentales de la cultura escolástica o teológica. Exponiendo una concepción que no es científica, de los astros por ejemplo, enuncia pensamientos modernos. Al igual que en los autores de transición, las doctrinas rebotan espontáneamente del sistema que se abandona a las nuevas posiciones. Por un lado, la preocupación metódica y la inteligencia vuelta a su intimidad; por otro, el ascenso a Dios, la causa primera a la que la mente humana "siempre aspira", así como una reducción de la realidad a las categorías aristotélicas. Pero tal vez lo más importante sea que sor Juana, sin necesidad de admitir influencias, de precisar contagios de filósofos, cuyos nombres no aparecen, ha de ser colocada en el orden de la "filosofía de la estufa", formado por quienes investigan el yo solitario frente al mundo. Por eso hay que localizar el *Sueño* "en la historia del poema filosófico del Renacimiento a la del poema filosófico de la Ilustración", como dice Gaos después de Vossler.[24]

Si en la *Respuesta a sor Filotea* la poetisa crea la mejor prosa de su época y muestra ya las preocupaciones que habrán de dar significación histórica al siglo XVIII, en el *Primero sueño* transmite al pensamiento de la lengua española un poema filosófico tan original que no guarda comparación con ningún otro, ni contemporáneo ni posterior. "La literatura de lengua española —dice el maestro Gaos— sería paupérrima en este género [...] si no contara con éste, y éste no cuenta en la historia universal [...] como y donde debiera [...] por la ignorancia" de los historiadores.[25]

[24] J. Gaos, "El sueño de un sueño", en *op. cit.*, p. 70.
[25] *Ibid.*, p. 71.

Don Carlos de Sigüenza y Góngora (1645-1700)

En realidad el pensamiento de sor Juana viene a ser un anticipo de las ideas modernas de Sigüenza. Este discípulo de los jesuitas, erudito barroco, matemático y astrólogo, historiador y literato, cultiva ya el nuevo saber. No hace tratados a la manera escolástica, ni es profesor de filosofía, pero escribe sobre todos los asuntos y gana por oposición la cátedra de Matemáticas en la Universidad. Sus obras históricas muestran preocupación por la cultura patria y por la suerte de la cultura indígena; usa en ellas la crítica moderna aquilatando en cada asunto los documentos.

A nuestro propósito basta la *Libra astronómica y filosófica*, que contiene el "Manifiesto filosófico contra los cometas" y que suple el perdido Belerofonte matemático.[26] Es una obra escrita deliberadamente, como muchas del siglo XVIII, para combatir errores, en este caso, la concepción de su época sobre el movimiento, naturaleza e influencia de los cometas en los hombres.[27] Gracias a la polémica nos dejó un tratado científico acerca de la astronomía, que también lleva con propiedad el nombre de filosófico por ser una exposición de la ciencia, de sus métodos y sus alcances. Aquí encontramos, junto con claros testimonios de tradicionalismo, desde luego la pura ortodoxia en cuestiones religiosas, el influjo decisivo de los nuevos tiempos y, colocadas frente a frente, dos concepciones distintas no sólo del conocimiento, sino de la vida. También hay en la *Libra* un modelo anticipado de los textos que harán más tarde nuestros pensadores del siglo XVIII. Es uno de los primeros libros —¿acaso el primero?— que, no desdeñando la lengua española para exponer temas científicos, se

[26] Todas las referencias de la *Libra* se pondrán en el texto, señalando en ellas el parágrafo a que correspondan. Reconozco en justicia que debo mucho de lo aquí asentado a mi maestro el doctor José Gaos, cuya "Presentación" a la *Libra* no sólo me ha proporcionado criterios definitivos, sino datos, juicios e interpretaciones que sería prolijo enumerar.

[27] Distingue, desde luego, a la astronomía de la astrología; niega las opiniones comunes sobre las alteraciones de lo sublunar causadas por las estrellas; refuta las ideas de que los cometas eran anuncios de calamidades y se formaban de lo "exhalable de cuerpos difuntos" y del sudor humano; muestra cómo todos estos errores estaban fundados en una falsa ciencia, en supersticiones y en temores irracionales.

esfuerzan por la claridad, la concisión, el uso de formas pedagógicas, la introducción de figuras didácticas. El hecho de que Sigüenza mismo reconozca que tanto la ciencia como el método que sigue en su exposición se hallan en los escritos matemáticos de su época, no impide que sea entre nosotros el creador de la prosa científica.

El sentido de la historia

En la lucha contra el mundo antiguo, Sigüenza desarrolla su pensamiento en dos direcciones: la científica propiamente dicha y aquella que consiste en desbaratar los errores comunes difundidos entre los doctos y el pueblo. La intención dominante es enseñar la verdad, dotar al hombre de una actitud distinta, prepararlo en la desconfianza hacia los sentidos, hacia las opiniones, los conocimientos y, sobre todo, los prejuicios recibidos. Por eso la *Libra* moderniza y es combativa. Sus páginas aparecen renovadoras, en guardia polémica contra todo lo antiguo. Y para cumplir este propósito recurre a la historia en una proporción tal que la parte científica ocupa casi treinta páginas menos. ¿Por qué es más importante lo histórico? Sin duda lo explica el que la obra represente el paso de la concepción astrológica a la astronómica, de la mentalidad medieval a la moderna, pues para justificar el rechazo de lo antiguo era indispensable mostrar cómo se había originado el error o la superstición. Sólo descubriendo las causas de la ciencia que negaba, podía Sigüenza desengañar de un pasado que ya no debía existir y establecer al mismo tiempo las nuevas verdades. Historia y crítica se dan juntas.

Por lo mismo, es indispensable la historia para llegar a comprender la razón de las novedades. "Ni son menos concluyentes argumentos contra la astrología cuantos desengaños debe el universo a los doctos en este siglo" (§ 370).

La contraposición entre una edad y otra es expresa y reiterada. La astronomía se compone de una "ciencia meticulosa de los movimientos" y de "la filosofía natural; y como la mayor parte no tienen ni una ni otra, y antes de ahora nadie tuvo ambas, no es nada de admirar que nuestros predecesores hayan agregado infamia a esta arte" (§ 354).

De tal modo Sigüenza es el primero que usa la historia con el doble objetivo de desengañar y de difundir el pensamiento moderno. En verdad puede decirse que no hay en la literatura mexicana del

siglo XVIII una argumentación tan pedagógica, tan razonable y tan clara contra el reducto del alma tradicional, que era la astrología en particular y la ciencia atrasada en general.

Razón y autoridad

De la misma manera que todos nuestros modernos, pero antes que ellos, Sigüenza dedica atención especial a otro vicio generalizado de su tiempo: aceptar por verdadera una afirmación respaldada en autoridades. Sabe que está dotado de una inteligencia autárquica, que se basta a sí misma y que debe ser ejercitada. "Estar solo, enseña"; atenerse "a lo que otros dicen en materias discursables y filosóficas es declararse por de entendimiento infecundo" (§ 131).

Hay, pues, en la *Libra* una nueva idea de la razón. Como en sor Juana, se trata de una razón activa para la cual valen únicamente sus propios conocimientos. Una razón, además, que se manifiesta en el campo de la ciencia. La autoridad de hombres respetables, aun la de Ptolomeo o la de Aristóteles, carece de bases firmes en materia científica porque desconocieron la verdadera ciencia natural. Mas la cuestión no es tan simple como preferir las novedades. Lo importante reside en que Sigüenza, al exigir el derecho de pensar y el uso de la inteligencia, afirma que el hombre, por ser tal, tiene necesidad de ejercitar sus potencias, lo que significa un cambio radical frente a la tradición. "Es cierto —escribe— que quien tiene entendimiento y discurso jamás se gobierna por autoridades, si les faltan [...] las congruencias" (§ 76).

El prestigio de la propia inteligencia requiere examinar las "congruencias", es decir, los fundamentos que a las verdades transmitidas dan la ciencia natural. Ahora bien, lo moderno es aceptado no porque se opone a la "verdad" y a la "razón". Sigüenza va más lejos. Opina, en el fondo, que el conocimiento anterior es producto de conjeturas y no de "pruebas" y "demostración" (§ 252).

Así se inicia entre nosotros el afán científico, el antidogmatismo y también la decadencia de la metafísica. El nuevo paradigma del saber es la ciencia, y el conocimiento verdadero es el que se funda matemáticamente o el que se comprueba por la experiencia. Y puede decirse que en la *Libra* existe ya la confianza de los nuevos tiempos en la razón. Ella encuentra la verdad, por sí misma, en una lucha destructora

de prejuicios, manifiesta las falsedades, destruye las dudas. Es imposible dejar de "saber que cuando se duda de la bondad de una cosa [...] no hay modo de libertarnos de aquella duda, si no es poniéndola en las balanzas de la razón, como aquí lo hago" (§ 127).

La razón no tiene ya una naturaleza ancilar. En materias discursables, que no sean estrictamente teológicas o religiosas, es autárquica y autónoma.[28]

Ciencia y naturaleza

El objeto al que se aplica la nueva idea de la razón es la naturaleza, la cual no es concebida por el científico mexicano como una realidad que se aprehenda mediante conceptos abstractos; tampoco como algo incognoscible que anuncie calamidades o desastres. A propósito de los errores del vulgo sobre los cometas, señala ya la regularidad de la naturaleza. En este siglo, dice, no han aparecido más cometas que en los pasados, porque desde que Dios creó el mundo "es constante el que no ha habido mudanza en el nacimiento, apogeo y excentricidad del sol, oblicuidad de la eclíptica y latitud de la luna; de que se infiere que de la misma manera que ahora es sucedió entonces" (§ 48).

La naturaleza viene a ser así lo que habrá de ser para nuestro siglo XVIII: un conjunto de realidades y de leyes determinables por la experimentación y el cálculo matemático.

Consecuentemente es también nueva la idea de la ciencia. La *Libra* abunda en expresiones que llevan a la convicción de que Sigüenza y Góngora llegó a una concepción moderna. Para él, ciencia es sinónimo "de método, de reglas, de principios y de verdad", según prac-

[28] El hecho de que don Carlos oponga a la autoridad el libre ejercicio de la razón no significa que conceda poca importancia a los autores. Al contrario, la costumbre y la necesidad lo llevan a citar cerca de dos centenares, entre los cuales hay "bíblicos, griegos y latinos, científicos y literarios". El criterio es variado. A veces es el moderno en contra del tradicional; otras, el tradicional frente al tradicional; al exponer una explicación matemática, gusta decir que así se encuentra en los libros; o bien, al dudar de las observaciones, pregunta en qué libros se hallan o qué autores las refieren. Y si bien afirma que la autoridad es válida en cuestiones de hecho, señala que no lo es en las de carácter científico; además, mezcla acríticamente autores de diversas calidades y tiempos, y las preferencias no están fundadas en razones modernas. (*Cf.* J. Gaos, "Presentación", en Carlos de Sigüenza y Góngora, *Libra astronómica y filosófica*, pp. XVI-XVII.)

tican los autores modernos. Lo contrario lo constituyen los supuestos, falsedades, opiniones ridículas; la propia astrología, en cuanto previsión de los futuros, "invención diabólica" (§ 356). Mas esto no significa que se haya desprendido de conceptos fundamentales de la tradición. Sigue pensando que la ciencia es de causas. La astrología repugna porque no se conocía y porque se desconoce el "innumerable número de causas" de todos los astros (§ 338). Conviene aclarar, sin embargo, que si bien enseña, cuando la ciencia de la época era todavía causal, que el conocimiento de la naturaleza, de las influencias y virtudes naturales proviene de la causa, el sentido en cambio es moderno, pues el saber sobre las estrellas sólo podía adquirirse por observaciones y cálculos matemáticos que los antiguos ignoraron.

José Gaos ha puesto en claro que la erudición de don Carlos atestigua sus noticias sobre lo que sucedía en el mundo científico de entonces. Enseña la identidad del cielo y la tierra y su composición por los cuatro elementos; la creación de una materia caótica elemental; la edad y el fin del mundo; el macrocosmos y el microcosmos.[29] Acepta hipotéticamente la astronomía copernicana, según se acostumbró en los medios católicos hasta que la Iglesia no la consideró incompatible con la Escritura. El propio Sigüenza señala que sus conocimientos científicos dependen del estado de la ciencia contemporánea. Frecuentemente alude a tal o cual punto aún no aclarado, como cuando escribe razonamientos que pueden servir de modelo para encontrar las paralajes "cuya averiguación hasta hoy se ha tenido casi por imposible en las observaciones de estos fenómenos" (§ 241).

En otros casos es consciente de las limitaciones de la época. Nadie sabe con certeza, dice, "de qué y en dónde se engendren los cometas" (§ 12). Claro es que resulta cuestionable que el autor de la *Libra* estuviese informado de las últimas investigaciones o que haya sabido discurrir entre los científicos de primera línea y los divulgadores. Desde luego ignora por completo las investigaciones de Newton, publicadas veinte años antes de la *Libra*; sus observaciones aparecen ingenuas y sus argumentos deductivos producen risa en los entendidos. Pero lo que interesa a nuestra historia de las ideas es la cosmovisión moderna que sostiene, por vez primera en la Colonia, su afán científico de sa-

[29] *Ibid.*, p. XV.

ber y de explicar; la modernización de la mentalidad que inicia precisamente con lo más característico de la modernidad, que es el nuevo conocimiento de la naturaleza; la idea de que la ciencia es útil y ha de renovar no sólo la razón sino también la vida.

El método experimental y matemático

Muestra don Carlos en muchos pasajes de la *Libra* una determinada preocupación por el método: insiste en el modo como debe hacerse la demostración, esto es, en el "método para venir en conocimiento de las paralajes" (§ 241), o reitera la necesidad de practicar "más geométrica y científicamente" las soluciones (§ 121). Se trata de hallar los caminos para probar o descubrir verdades y éstos son las observaciones y la matemática.

Del mismo modo que científicamente apela a la razón, así también acude a la experiencia, la cual viene a significar conocimiento científico y casi siempre equivale al concepto "observaciones". Hay por lo menos tres tipos de observaciones. Unas son las que se hacen con la "vista y estimación"; pensar que de ellas se pueda "concluir cosa alguna de consideración" resulta indigno (§ 252), pues la astronomía no maneja "tan crasamente sus operaciones que las fíe del engañable sentido de la vista". Otras son aquellas que se hacen con instrumentos defectuosos. Las terceras, las únicas válidas, proporcionan el conocimiento y se ayudan "con instrumentos exactísimos" (§ 246).

Con base tal vez en la importancia que la *Libra* concede a la experiencia, Gaos señala que, aunque no se nombra el proceso inductivo, se dan "casos de aplicación de las reglas de inducción", por ejemplo, cuando muestra lo infundado del generalizar de unas latitudes a otras, o cuando insiste en la falta de repetición de los fenómenos. En su afán de volver a hacer las experiencias (pues "no bastaba en verdad que sucediera algunas veces [...] sino siempre"), es posible encontrar el principio de la generalización. Por desgracia se trata simplemente de eso, de casos de aplicación, bien del proceso inductivo que Sigüenza asimila en sus múltiples lecturas, bien de la lógica aristotélica, recordados unos y otros a propósito de los hechos que consideraba la ciencia. Por otra parte, la mayoría de las observaciones aducibles son sencillas y casi siempre de índole pragmática. Lo significativo está, no hay que olvidarlo, en el recurso

constante a la experiencia, así como en el requerimiento metódico de la observación.

Algo similar habrá que decir sobre el continuo arbitrio del modo matemático para lograr el conocimiento. La *Libra* se caracteriza por usar la demostración geométrica, que su autor pudo haber tomado de Descartes, pero también de las exposiciones coetáneas. Existe allí un cierto alarde de la "limpieza matemática con que procedí en mis obras y en que me fundé para decir lo que dije tan absolutamente" (§ 381).

Y no se trata de elaboraciones complicadas, más bien de una explicación que está "tan matemáticamente" hecha que cualquier lector es capaz de entenderla (§ 245). Lo que preocupa a Sigüenza no es componer una teoría del método, sino mostrar cómo se adquieren conocimientos verdaderos y seguros. Dentro de esta actitud, de los caminos que le ofrece la ciencia de la época, da una mayor trascendencia al modo matemático. Sólo el que no ignora la geometría, la óptica y la trigonometría, y las usa según pidieren las observaciones, está en aptitud de "discurrir, aplicar y resolver" (§ 249). "La experiencia y observaciones" por sí mismas no constituyen un sólido fundamento para el saber, pues requieren "evidencia física y matemática certidumbre" (§ 334). La lectura de la *Libra* desecha cualquier duda al respecto: el criterio ideal de verdad, aquel que uniforma todas la orientaciones y los alegatos, es la evidencia que proporciona validez a la misma experiencia y que se convierte en certidumbre cuando, en la prueba o en el proceso matemático, engendra conocimientos claros, pero también seguros, firmes, totalmente determinados. *Certidumbre* es por eso el concepto a que recurre en cada instancia Sigüenza, *evidente* es el nombre típico que califica el saber moderno.

No obstante lo anterior debe precisarse que Sigüenza señala la certeza a propósito del arte de la astronomía, y que ésta tiene, por así decir, la función de indicar no sólo el camino seguro para el conocimiento de los astros, sino también los límites de la ciencia de su tiempo, la cual, repite, todavía no alcanzaba ni alcanzaría este tipo de saber sobre la naturaleza, efectos y virtudes de las estrellas. Otra advertencia pertinente consiste en reconocer que la *Libra* está distante de ser un tratado en donde todos los argumentos o las exposiciones sigan un discurso puramente científico. En abundantes ocasiones se

notan las mismas fallas que imputa a los tradicionales, o porque procede de manera espontánea, sin observaciones, sin cuidado por los datos de la ciencia, o porque no usa el proceso matemático, echando mano del ridículo, de la ironía mordaz, de la burla y hasta del insulto. Pensador al fin de transición, polemiza con las mismas armas del enemigo, de manera que pide escolásticamente la corrección del planteamiento, expone en forma silogística y desbarata el sofisma de las falaces conclusiones.

Dios y agnosticismo físico

Con estas restricciones y con toda la formación tradicional que se quiera, la *Libra astronómica y filosófica* es el primer documento conocido que, al invalidar la ciencia antigua, da principio al derrumbe de la física aristotélica y del propio Aristóteles. Rubio y Mercado, el propio Alonso de la Veracruz, sólo pudieron defenderse de las súmulas con endebles cañas, porque les faltó otra idea de la ciencia, otra idea del método. No vaya a pensarse, sin embargo, que Sigüenza niega los datos del cristianismo. Mientras las verdades salidas de las fuentes religiosas no chocan contra su razón, las acepta de manera íntegra; y cuando esto no es posible las interpreta desde la ciencia moderna. El caso del astrologismo resulta sintomático. Desde luego reconoce la ciencia infusa que Dios concedió a Adán sobre el mundo y consecuentemente sobre astronomía. Pero dice que tal conocimiento consistió en las noticias que el hombre, dejado al mero ejercicio natural de su inteligencia, lograba adquirir en aquellos tiempos. De donde deduce que Adán no poseyó el conocimiento de las estrellas simplemente porque estaba incapacitado para tenerlo (§ 334-339). Por otra parte, por referirse la astrología sólo a las cosas siderales y no ser "adivinatoria", "judiciaria" o "pronosticadora" (§ 329-331), Dios no pudo encomendarle una tarea propia de la razón. Y más todavía. Los elementos modernos que utiliza don Carlos le permiten iniciar cierta purificación del cristianismo, que aparece como una constante de la modernidad mexicana. En efecto, sostiene reiteradamente que es una "impiedad enorme, en los que son sus creaturas", querer averiguar la voluntad divina sobre los motivos por los que crea cometas. "Afirmo cristianamente el que deben venerarse como obra de tan supremo artífice, sin parar a investigar lo que significan"

(§ 12). Además, sólo a Dios corresponde el conocimiento de las estrellas, pues las "numera y a todas ellas pone nombres" (§ 332). La consecuencia de semejantes ideas, de la más pura cepa tradicional, cae dentro de la tradición: si la astrología no pertenece a la ciencia; si los astros dependen de Dios por creación directa, es de origen diabólico. El demonio convenció a los hombres de que serían sabedores de todas las naturalezas y de los futuros (§ 329-341).

La meditación de los textos de la *Libra* no produce, justo es decirlo, inquietud por comprender las múltiples tesis tradicionales. Sigüenza, a pesar del continuo recurso a las observaciones y el rigor matemático, a pesar de constreñir al adversario a proceder científicamente, principia sus ideas con Dios y las termina en Dios. Ya al principio debe admitir que tal vez los cometas no se sujeten "a lo regular de la naturaleza, por proceder inmediatamente de Dios con creación rigurosa" (§ 12), lo que, de ser cierto, volvería nugatorio el propósito y el contenido de la *Libra*. De todos modos los católicos, "poseedores del conocimiento de las verdades eternas y privilegiados de Dios", deben aceptar los misterios recónditos que sólo Dios sabe. Es satánico tratar de alcanzar la voluntad o las ideas divinas, "pues lo que sucede en los cielos sólo lo tendrá aquel a quien fuere servido de revelárselo la Sabiduría increada" (§ 38).

Fundamentan estas convicciones los propios límites que Sigüenza señala al conocimiento científico. Los dos caminos seguros para conocer —las observaciones y el modo matemático— acaban por no proporcionar conocimiento. El sabio mexicano exige que toda certeza se adquiera mediante una "certidumbre física o matemática". Pero descubre pronto que ni en el campo de la experiencia ni en el campo de la matemática se alcanza la evidencia (§ 12, 241, 338, 365, 372). No se trata simplemente de que los científicos de la época no hubiesen alcanzado explicaciones seguras, evidentes. Tiene la convicción teórica de que el conocimiento no alcanzará la "evidencia física", tanto en el caso singular de la astronomía como en el general de la ciencia; piensa también que es imposible la "matemática certidumbre" en las hipótesis y los cálculos. ¿Qué sugiere semejante actitud? En primer lugar escapa a Sigüenza el sentido moderno del conocimiento, pues no sólo concibe a la ciencia como un saber de causas, sino lo que busca a través de lo evidente es la captación de naturale-

zas, efectos y virtudes, entendidas como *quididades*, como contenidos ontológicos esenciales. Y resulta claro que tales objetivos no podían ser logrados por la experiencia o el modo matemático. En segundo lugar existe la determinación, al mismo tiempo cristiana y moderna, de hacer depender la realidad, más que de la razón, de la inteligencia o de la voluntad divinas. Por estos motivos el pensamiento del autor de la *Libra*, como lo afirma José Gaos, "es un agnosticismo físico fundado en la fe, en vez del agnosticismo metafísico fundante del fideísmo que se encuentra en la filosofía moderna".[30]

Autor de transición

Mientras el pensamiento de sor Juana es indicador de modernidad, Carlos de Sigüenza y Góngora viene a representar ya el tránsito de la escolástica a los tiempos modernos. Al lado de las vacilaciones de los pioneros, conserva tesis fundamentales de la tradición, pero sus ideas, su criterio, sus preferencias, anuncian lo que acontecerá en el siglo XVIII mexicano, y, lo que es más importante para la historia de las ideas, contienen los gustos, las inquietudes y hasta los problemas posteriores. La propia conciliación entre catolicismo y modernidad, que después dará origen a nuestra peculiar tesis ecléctica, está en su obra. Porque cultiva lo específicamente moderno, ha de tenerse a la *Libra* por la naturalización de la nueva ciencia entre nosotros, aunque su influjo parece haberse perdido hasta que surge en el jesuita Clavijero y en el sabio Bartolache. Sigüenza, además, es el introductor de la filosofía que se consolida cincuenta años más tarde.

Desde este punto de vista no tiene gran significación preguntar si conoció toda la ciencia de la época, o si estaba a la altura de la contemporánea. De hecho sólo una vez cita a Descartes, en los *Principios*, unas doce veces a Gassendi sobre asuntos científicos, y se sabe que en el Belerofonte explica los movimientos de los cometas por la "hipótesis de Copérnico", o por los "vórtices cartesianos". Es cierto que en más de un apartado busca soluciones originales, pero lo verdaderamente significativo está en su propósito de acabar con la inteligencia tradicional llena de errores y supersticiones. Su empresa consiste en enseñar las ideas modernas y quitar las antiguas sobre

[30] *Ibid.*, p. XVIII.

cometas y astros. No es un reformador de espada flamígera como Feijoo o como Alzate. Más bien es un pedagogo que aplica a la conciencia colonial los reactivos del progreso europeo. Simboliza un momento crucial, pues no se ventilaba entonces un simple cambio de ciencias. Se trataba de cambiar la cosmovisión, de la lucha por hacer moderno al hombre en aquello que era típicamente medieval. En semejante tarea coincide con Pierre Bayle —la comparación la hace José Gaos. Uno y otro explican los prodigios como fenómenos naturales, reconocen a la ciencia una legislación universal, aconsejan al sabio una actitud prudente para no admitir conclusiones no comprobadas. Sólo que Sigüenza tiene poca importancia en la historia "por ser el XVIII mexicano, e hispanoamericano [...] uno de los periféricos en torno al cultural y universal, el francés". De todos modos, Gaos comprende cómo la *Libra* sea "un hecho capital en la historia de las ideas de México. Pero si tal es, es en parte fundamental por ser expresión de una parcela del pasado histórico literalmente crucial de transición, a una, entre dos edades y entre dos mundos".[31]

Toca igualmente a don Carlos de Sigüenza y Góngora exponer en la *Libra* y en todas sus obras, el tránsito a la cultura mexicana que habrá de convertirse en una preocupación permanente para los pensadores del XVIII. Los temas de la patria aparecen aún en las cuestiones más insospechadas. Como él mismo dice, su intenso trabajo intelectual, su saber enciclopédico, se debe al "sumo amor que a la patria tengo". Lucha contra la estimación de lo europeo por ser europeo y el desprecio de lo mexicano por ser mexicano. Así, la *Libra astronómica y filosófica* abunda en observaciones o en cálculos matemáticos con un doble propósito deliberado: que los sabios europeos puedan cotejar la ciencia mexicana (§ 381), que reconozcan "haber también matemáticos fuera de Alemania, aunque metidos entre los carrizales y espadañas de la mexicana laguna" (§ 244).

Y, aunque la formación de la conciencia vernácula sea imperfecta, lo mueven a escribir, al igual que después a los autores dieciochescos, el descrédito que a la patria y a la nación española vendría del silencio sobre papeles científicos atrasados.

[31] *Ibid.*, p. XI.

Explosión de la modernidad

En sor Juana y Sigüenza dan principio los nuevos tiempos con aquellas notas que la modernidad tiene de más significativo: la preocupación por el método, la suficiencia de la razón y el propósito de hacer de la ciencia el conocimiento seguro. ¿Cómo es posible que traten con toda la naturalidad tales temas? En virtud de que los historiadores no han señalado hasta ahora antecedentes ideológicos, habrá que aceptar por explicación el autodidactismo, del que, por otra parte, ofrecen pruebas los dos autores. A esto habrá que añadir su inquietud por saber, una especie de segunda naturaleza consistente en investigar sobre los efectos naturales y en salirse de los moldes de la tradición. Y más extraño todavía viene a ser el hecho de que su influjo, si lo hubo, se perdió durante medio siglo, en que no existen seguidores. La modernidad, en efecto, sólo aparece cincuenta años después, cuando los franciscanos, los mercedarios y sobre todo los jesuitas dirigidos por Campoy cultivan, no algunos aspectos, sino ya el mundo moderno, con suficiente información y también con los problemas que implicaba el paso de la conciencia tradicional a las novedades de la época.

Varios documentos bastan para mostrar la tranquilidad escolástica de la primera mitad del siglo XVIII: los periódicos de Castorena y Sahagún, en los que no se distingue el menor soplo de novedad; las investigaciones de Bernabé Navarro sobre los textos y manuscritos filosóficos, los cuales apenas dejan percibir ciertas inquietudes en la quinta década; las búsquedas de Miranda en los papeles de la Inquisición, con resultados negativos; en fin, el hecho de que la presencia de la modernidad en los libros prohibidos se manifieste a partir de la segunda mitad, como ha señalado Monelisa Lina Pérez-Marchand. Sin embargo, cabe suponer que, si no existe influjo de los introductores del pensamiento moderno, haya, en cambio, alguna presencia de las ideas modernas, sea en pensadores aislados, sea en pequeños grupos que darán la continuidad a las ideas. Pueden citarse determinados hechos para probar que, al lado de una inmensa mayoría escolástica, se encuentran núcleos enterados de las nuevas doctrinas. Habrá que considerar, además lo que está sucediendo en otros campos, la literatura principalmente, donde el jesuita Juan

Antonio de Oviedo,[32] gracias a su renovación estilística y estética, crea el ambiente propicio para el impulso innovador de la segunda mitad. De otro modo resulta inexplicable la influencia de Sigüenza en Clavijero, pero sobre todo las vacilaciones, entre lo escolástico y lo moderno, que se advierten en los manuscritos de los primeros cincuenta años.

Alguna modernidad debiera haber habido, pues los filósofos no pudieron surgir, por un mero esfuerzo de voluntad, con tendencias ya modernas. De hecho, en 1706 la Congregación General de los jesuitas tuvo que mandar que se enseñara únicamente la filosofía aristotélica, e impugnó al mismo tiempo treinta "proposiciones erróneas" originadas en Descartes, por ser nocivas a la enseñanza. Y en las últimas décadas de la primera mitad se observa un cambio gradual en la exposición o en la actitud de algunos autores. En ocasiones toman medidas preventivas, como si presintiesen las novedades y los enemigos de la escolástica; a veces el lector tiene la impresión de que se retorna a las ideas de Sigüenza y sor Juana. Al principio los tradicionalistas reafirman sus doctrinas contra un opositor que no señalan; después, mencionan brevemente algunos modernos que sostienen ideas contrarias, pero sólo en algunos puntos; más tarde hacen ya pequeñas críticas y terminan por exponer sumariamente las principales tesis de la filosofía moderna, sin aceptar ninguna.[33] A estas concesiones de la mentalidad antigua sigue la explosión de la modernidad.

El cultivo de las ideas modernas se hace inicialmente por individuos. Aunque Sigüenza sea profesor de matemáticas en la Universidad, como pensador moderno es un caso solitario. Las nuevas actitudes, por eso, tienen su origen fuera de las instituciones y sólo más tarde llegan a ellas. Iniciado el conflicto de las dos corrientes espirituales, enseñan filosofía moderna, en colegios o en la Universidad, los jesuitas, Bartolache, Gamarra e Hidalgo. Los periódicos, que en esta época divulgan las principales tendencias del siglo, no están ligados a las instituciones. Y pronto se añaden los organismos creados por el gobierno para robustecer, fuera de los centros tradicionales de

[32] *Cf.* Germán Posada Mejía, "Literatura histórica en el México del siglo XVIII", en *Nuestra América. Notas de historia cultural.*

[33] *Cf.* Bernabé Navarro B., *La introducción de la filosofía moderna en México*, cap. II.

la enseñanza, el estudio de las ciencias. Cabe señalar tal hecho, no sólo porque en términos generales así nace la filosofía en Europa, sino porque da ocasión para reflexionar en las fuentes doctrinales de nuestros autores. Éstos son los textos de la filosofía y, cada vez con mayor uso, los actos de las academias, los periódicos, las memorias, los diccionarios, que eran entonces los vehículos de la modernidad. Circunstancia que determina, junto con la recepción de los más variados influjos del siglo, la falta de profundidad en más de una cuestión. Paralelamente al origen de la filosofía entre nosotros, sus formas de expresión son las que ya encontramos en Sigüenza. Gamarra continúa la tradición escolar de los jesuitas y publica su tratado en lengua latina, pero escribe en español los *Errores del entendimiento*. Los periodistas escriben totalmente, como era natural, en lengua vernácula.

No se trata, pues, de un periodo que presente una unidad. Está lleno de luchas, de controversias, de dificultades y hasta de hostilidades. La misma introducción de las ideas se hace a través de situaciones históricas cambiantes, que no toleran ser medidas con fechas determinadas, pues una actitud permanece dentro de la otra, o bien la tradicional es un anticipo ya de la moderna. Podría decirse que hay etapas de transición, de planteamientos a la vez nuevos y antiguos. Mientras la modernidad filosófica se da completa en 1769 al publicarse las *Lecciones matemáticas* de Bartolache y, en el campo teológico, en 1784, con la disertación del joven teólogo Hidalgo sobre el verdadero método para estudiar teología, los *Elementos de filosofía moderna*, de Gamarra, que significan a la vez una mayor aceptación de la escolástica y la obra sistemática ejemplar de nuestro siglo XVIII, son conocidos en 1774. Los jesuitas, con todo y ser los introductores de los temas fundamentales donde se manifestaron los nuevos gustos, no tienen la posición avanzada que expuso Sigüenza a propósito del método matemático o de la reducción del conocimiento seguro al saber científico. Los periódicos, por otra parte, inclinados a considerar como filosófico sólo aquello perteneciente a la ciencia, se suceden a partir de 1768 en que Alzate edita el *Diario Literario de México*. Durante los últimos seis años del siglo permanecen únicamente las *Gazetas* de Valdés y se disminuye de manera considerable el impulso moderno, a pesar de que prosiguen las tareas ilustradoras.

No se destacan maestros ni aparecen obras de filosofía comparables a las de Clavijero, Bartolache o Gamarra. Por contrapartida existe una mayor actividad del despotismo ilustrado: a partir del último cuarto establece instituciones como el Anfiteatro y la cátedra de Anatomía, el Seminario de Minería, la Escuela de Bellas Artes, el Jardín Botánico, e introduce reformas educativas, lo cual contribuye poderosamente a crear el movimiento científico de que habla Humboldt en su *Ensayo político*. De todos modos, con la presencia de los furibundos peripatéticos y con la falta de grandes figuras filosóficas, mas no científicas, la batalla de la modernidad está perentoriamente ganada al terminarse el siglo. Poco a poco la autoridad fue dando lugar a la razón y a la experiencia, las observaciones se convirtieron en requisito indispensable de conocimiento y el culto a las nuevas verdades predominó en las mentes coloniales. En medio siglo de lucha los filósofos modernos cambian los términos, las disputas, las ideas. Alzate y Bartolache, los dos grandes científicos que preparan los albores de la Independencia, nos hablan de las tertulias que tenían lugar en pueblos apartados, donde se trataban temas de filosofía y existían sujetos capaces de sostener las cuestiones científicas propuestas en la capital, o de criticar los hallazgos botánicos, médicos, químicos, físicos, geológicos.[34]

¿Cómo pudieron superar el apego a la tradición, tan característico de España y de los pueblos salidos de ella? Tres eran los principios fundamentales de la nueva actitud: la fe, la experiencia y la razón. Todos reverencian la religión y confiesan, al menos, respetar sus verdades. Salidos de las escuelas de la tradición y en la mayoría de

[34] José Miranda, en su libro *Humboldt y México*, hace la primera clasificación de los periodos de la Ilustración mexicana. Con numerosos datos y buen juicio ha puesto en claro sucesos importantes para entender el proceso de las ideas. Sin embargo, atribuye al movimiento una mayor lentitud y, sobre todo, insiste en señalar como su causa principal la influencia de España, olvidando casi el impulso de los propios novohispanos. Así, atribuye el triunfo definitivo de la modernidad al despotismo ilustrado, el cual, a partir de 1775, envió científicos verdaderos y creó instituciones destinadas al cultivo de la ciencia. Pero ciertamente para esa época nuestra modernidad estaba ya completa tanto en lo filosófico como en lo científico, pues las obras y los documentos muestran que los profesores llegados de España no trajeron novedades, sino, al contrario, aprovecharon el clima moderno creado por los criollos.

los casos con prestigio intelectual y moral dentro de ellas, están capacitados para cambiar los métodos de la enseñanza y el contenido de las doctrinas. Insensiblemente, la idea de la filosofía cambia. Primero, como en Clavijero y Abad, las cuestiones inútiles de la dialéctica, de la metafísica, de la física, son desechadas y crece el conocimiento y la discusión de las teorías modernas, al mismo tiempo que empieza a considerarse la física moderna de Galileo y Newton como la verdadera y única filosofía. El desprecio por la dialéctica rutinaria de las escuelas los lleva al cultivo de la física experimental en un ansia de conocer la naturaleza en sí misma. Después, como en Gamarra, se reprueban puntos fundamentales de la tradición, aunque en ocasiones se vuelve a ellos. Bartolache, Alzate, Mociño niegan ya totalmente el peripatetismo. Puede decirse que a partir de los jesuitas se encuentra una lógica, una metafísica, una ciencia diferente de las disciplinas similares de la escolástica. Bacon, el filósofo que restaura el saber con un nuevo órgano aplicado a la experiencia, es el maestro máximo de nuestra modernidad.

Puede por eso decirse que estos cambios son de importancia. Durante la segunda mitad del siglo, cada vez en forma más incisiva, se acentúa lo que ya se observó en Sigüenza, a saber, que la modernidad no significa una mera manifestación teórica de ideas, sino, sobre todo, una pugna implacable contra la tradición y, al mismo tiempo, la implantación de doctrinas nuevas y de una cosmovisión moderna. Se produce entonces una escisión en la unidad del pensamiento colonial: por un lado los innovadores, por otro, los recalcitrantes amigos de lo antiguo, los misoneístas, que al principio no advirtieron el peligro de las ideas modernas, mas después clamaron al ver perdida su tranquila posesión. En este ambiente de pugnas es importante señalar la actuación de los inquisidores, los cuales, ante los continuos ataques de los libros recientes, de Francia sobre todo, sienten la obligación de prohibir su lectura. Monelisa Lina Pérez-Marchand ha señalado, a través de los papeles de la Inquisición, dos etapas ideológicas que se manifiestan en las fallas y las concesiones cada vez mayores a la penetración de las novedades.[35] Por los años cincuentas los cali-

[35] Monelisa Lina Pérez-Marchand, *Dos etapas ideológicas del siglo XVIII en México a través de los papeles de la Inquisición.*

ficadores muestran el ánimo de destruir el pensamiento moderno y son defensores, frente a las obras nuevas, de estériles controversias y de una clausura intelectual en relación con Europa; pero en el año 70, en cambio, afirman que las luces y el buen gusto pueden ser absorbidos por los católicos. Principalmente en las postrimerías del siglo, los inquisidores no dejaron de perseguir la presencia de las nuevas ideas cuando contradecían la fe, las costumbres católicas o el poder real. Pero estuvo fuera de su alcance la persecución del espíritu ilustrado que iba predominando en las generaciones, a tal grado que ellos mismos utilizaban a los autores modernos para combatir la modernidad, dándose el caso de que suspendieran un expediente, el año 71, sobre un "acto", en el que se repudiaba la distinción escolástica entre accidentes absolutos y modales: "por ser muy probable que en el ser de las cosas no existan accidentes absolutos en el sentido de los escolásticos".

Junto a la actividad vigilante del tribunal existe, completando el misoneísmo, la filosofía de los hombres tradicionales, que podemos considerar representados por Coriche, Cigala y Vallarta.[36] El primero hace una crítica del famoso discurso de Rousseau, premiado por la Academia de Dijon; resaltaba el naturalismo, el liberalismo, el anarquismo que sustentan la teoría según la cual letras y ciencias crean obstáculos a la virtud. Contra el buen salvaje defiende la razón y la ciencia del hombre, usando la historia para explicar los conceptos del filósofo ginebrino en función de los males de su tiempo.

Cigala protege a la escolástica de un peligro mayor que Malebranche o Diderot: Jerónimo Feijoo. Como pensaba a la teología una ciencia perfecta, le era difícil comprender el mensaje del *Teatro crítico* o de las *Cartas*, y por eso consideró a estas obras una especie de trampas que de manera insensible e incauta, al decir de Eguiara, introducían "el abandono de la teología escolástica, por establecer el uso de la filosofía moderna, mecánica y enteramente profana". Para Cigala, la escolástica era casi nacional; la moderna, extranjera. Aquélla resultaba más útil a la religión además de enseñar mejor la naturaleza que la mecánica. Los sistemas recientes son falibles, descansan

[36] *Cf.* Pablo González Casanova, *El misioneísmo y la modernidad cristiana en el siglo XVIII*.

sobre opiniones probables, sus experimentos son contradictorios y nunca completos. Los escolásticos vienen de este modo a ser superiores a los modernos, pues "barajar la naturaleza" implica menos genio que resolver las dificultades sobre la gracia. En la defensa utiliza dos conceptos que toma prestados al siglo: la verdad y la utilidad, mas alienta la convicción de que el propósito de los innovadores consiste en privar a la Iglesia de sus mejores armas contra las herejías. La filosofía propuesta por Feijoo, dice, es "útil por ventura a la sociedad y mundo político; pero inconducente al cielo y de ninguna sólida sutileza en lo científico". Esto indica con claridad la posición del peripatético, que se resiste a ser moderno, a cuidar la felicidad de la tierra, por el temor de perder la dicha celestial. Vallarta acentuará esta dirección.

El genio del jesuita Vallarta, quizá por haber convivido en el grupo que más contribuyó a la consolidación de la modernidad, era receloso, siempre observante de las doctrinas, empeñado en descubrir errores ocultos contra la razón y la fe. El sabio alentado por la divinidad —enseña en un sermón fúnebre a la muerte de Eguiara—, el que une religión y ciencia, fe y conocimiento, el que junta los alcances del entendimiento con los datos de la revelación, ese tal representa al sabio por antonomasia. La filosofía dominada por los sentidos carece de la luz divina, se precipita en errores y por eso Dios la reprueba. Expulsado en 67, el escenario europeo confirma sus ideas. Escribe un libro que puede considerarse la primera filosofía de la historia: *Cartas sobre los caminos ocultos de la filosofía*, dirigidas al cristiano Filadelfo. Muestra paso a paso cómo los católicos, aun los conscientes, han sido sorprendidos por las nuevas ideas que se introducen "ocultamente y con astucias". En la apología del pensamiento cristiano tradicional, es verdad, usa argumentos, pero el criterio definitivo, constante, es la fe. Los filósofos modernos no son sabios con aprobación de Dios, sino malignos y perversos, falsos e impíos. Diciéndose amantes de la verdad, contradiciéndose mutuamente, están concordes en negar a Cristo.

Las obras de estos autores, que contienen ya una cierta recepción de las actitudes nuevas, así como los mismos papeles de la Inquisición, constituyen una pálida imagen de los furiosos ataques de los tradicionalistas. Ellos usaron todos los medios que les proporcionaba

un dominio secular, desde los panfletos y las acusaciones hasta las injurias y los desprecios. Los peligros de la fe y la religión cristiana fueron siempre sus más socorridos arbitrios.

En cierto modo los amantes de lo antiguo tuvieron razón para oponerse a las novedades. En el conflicto los modernos usan igualmente todas las ocasiones y todos los recursos, el argumento, la ironía, la burla, para destruir el pasado. En realidad no hay continuidad entre el pensamiento moderno y la filosofía tradicional, aunque siempre haya conciliación entre la fe y las doctrinas modernas. Ya en Sigüenza se nota el sentido de oposición, que después llega a convertirse en una temática repetida hasta el cansancio. Conforme los tiempos avanzan, la filosofía moderna se hace indispensable para cumplir con el afán de saber, pero principalmente para solucionar el problema de la decadencia. Bartolache, Alzate, Hidalgo y los jesuitas están convencidos de que la grandeza de la nación no puede tolerar, en un siglo de luces, la barbarie peripatética, causa del atraso cultural que se padece en comparación con los pueblos civilizados de Europa, sobre todo Inglaterra y Francia. Por eso el conocimiento de la filosofía y de las ciencias modernas crea no sólo la voluntad de investigar los remedios a la decadencia, sino también provoca una reacción nacionalista. Cultivan el saber que ha originado el progreso en otros países y tratan de fundar instituciones similares a las de Francia e Inglaterra, con la esperanza de que los americanos dejen de ser inútiles para las ciencias y aptos solamente para la especulación teológica. Cada vez en mayor proporción la filosofía va siendo el estudio de la naturaleza. Señalan la capacidad del americano para cualquier tipo de conocimiento, escudriñan en la historia las glorias científicas de la patria y comienzan a sentirse orgullosos de ser mexicanos.

Los filósofos modernos son unos atormentados de su vocación, concebida ésta como una tarea de salvar a la razón novohispana de la decadencia. Con la inquietud de los reformadores enseñan un nuevo método, nuevas verdades, nuevas orientaciones; se desesperan ante el avance lento de las ideas. Representantes, con las limitaciones que se quiera, del Siglo de las Luces, hacen una filosofía para todos los hombres en un intento de proporcionarles otra educación. Por eso escriben en español, idioma hasta entonces considerado todavía indigno

de la filosofía de la ciencia. Sus palabras llegan a todos los rincones. Principalmente los periodistas, como Alzate y Bartolache, procuran que las novedades lleguen, según puede documentarse en todas las publicaciones de la época, hasta los peluqueros y los tenderos.

La predilección cada vez más decidida por la razón y la experiencia los lleva a desconfiar por igual del peripatetismo y del sistema. Por una parte están persuadidos de que el discurso silogístico es inútil para el conocimiento de la naturaleza; saben, por otra, que no existen explicaciones últimas de los hechos, como aquellas que pretenden hacer los filósofos creadores de sistemas; Descartes, por ejemplo. Piensan, con excepción de Bartolache, que el sistema es una limitación y un impedimento para filosofar. De aquí que la libertad de pensar, junto con la libertad de elegir las doctrinas donde parezca más prudente, sea el principio básico de su pensamiento. Nada existe por encima del ejercicio mismo de la razón o de las verdades que comprueba la experiencia. Ellos son quienes deben decir cuáles son los conocimientos verdaderos, y no el prejuicio, la autoridad, la secta filosófica. De aquí que conciban al ecléctico como el ejemplar del filósofo. Y ciertamente con el eclecticismo, cuyo teórico es Gamarra, logran establecer una idea de la filosofía que les permite crear entre nosotros la autonomía de esta disciplina, sin por eso destruir su propia fe, aniquilar totalmente la tradición o sujetarse a las consecuencias de las doctrinas modernas que aceptaban. No se trata de una concepción filosófica acomodaticia, de circunstancias. Escriben sus obras con firmeza y está lejos de los autores la prudencia tímida del que busca un arreglo o una conciliación, de manera que las soluciones de los jesuitas, de Gamarra, Bartolache, Alzate e Hidalgo no son las que permitía su medio, sino las que, aceptando las limitaciones históricas como suyas, sostuvieron después de hacer una selección a la luz de su conciencia racional. Tampoco existe en ellos un conflicto religioso que los haga atormentados de la modernidad. Su religión es tan verdadera como lo es la ciencia.

Así, con todas estas actitudes, la modernidad se hace un movimiento que pertenece en propiedad a la inteligencia mexicana. Naturalmente que no se niega el influjo permanente de las ideas venidas de Europa, y en primer lugar de la España de Tosca o de Feijoo; mucho menos pueden hacerse a un lado las libertades, los estímulos, las

instituciones del despotismo ilustrado. Pero debe descartarse cualquier afirmación sobre una posible posición pasiva de nuestros reformadores. En verdad los textos no dejan lugar a dudas: no imitan los filosofemas al pie de la letra, los asimilan, los componen a su modo, los adaptan a la cultura mexicana y muestran —como dice Samuel Ramos a propósito de Gamarra— que son eficaces "para despertar de algún modo la conciencia de nuestro ser propio".[37]

No fueron filósofos originales y congruentes al modo que lo son los creadores de sistemas, pero dejaron, en conjunto, una manera de pensar con hondura y sinceridad las cuestiones filosóficas de su tiempo, lo que también es filosofía, y precisamente la filosofía como era concebida en el siglo,[38] según se desprende de un documento típico, el "Discurso preliminar" de la *Enciclopedia*. Sólo que este filosofar, lo mismo que el caso concreto del eclecticismo del XVIII, no es considerado por la historia de la filosofía en un primer término, como debieran hacerlo.

Sería necesario, para comprobar lo dicho, hacer una exposición, siquiera sumaria, de las ideas de los filósofos representativos: los jesuitas, los científicos, Gamarra e Hidalgo.[39] Al considerar su pensamiento no se persigue señalar las fechas en que conocieron a los auto-

[37] Samuel Ramos, *Historia de la filosofía en México*, p. 86.

[38] A este respecto dice José Gaos en el prólogo a los *Tratados* de Gamarra (p. XXV): "La tenuidad de la vena filosófica *stricto sensu* en los países de lengua española, comparada con la de los pueblos protagonistas de la filosofía occidental moderna, ha tenido el efecto de mover a los escritores de la historia de la filosofía en nuestros países a abarcar algo más que los filosofemas y los filósofos, por lo menos, la enseñanza de la filosofía y lo implicado en ella o con ella relacionado —centros docentes, publicaciones didácticas—, o a acercarse a la verdadera historia de la filosofía".

[39] Por razones de espacio, no consideramos las ideas de Gamarra, Alzate, Bartolache e Hidalgo. Quienes tengan interés podrán consultar los trabajos del autor: "Alzate y la filosofía de la Ilustración", en *Filosofía y Letras*, núm. 37, para Alzate [*vid. supra*, pp. 59-84]; "Descartes en la filosofía de la Ilustración mexicana", en *Filosofía y Letras*, núm. 39, para Bartolache [*vid. supra*, pp. 141-157]; "La teología ilustrada de Hidalgo", en *Historia Mexicana*, núm. 9, para Hidalgo [*vid. supra*, pp. 105-120]. Sobre Gamarra pueden verse los siguientes estudios: Victoria Junco Posadas, *Algunas aportaciones al estudio de Gamarra o el eclecticismo en México* México, tesis, UNAM, 1944; Juan Benito Díaz de Gamarra, *Tratados*. Ed. y pról. de José Gaos. México, UNAM, 1947 y, del mismo autor, *Elementos de filosofía moderna*. Pres., trad. y notas de Bernabé Navarro B. México, UNAM, 1963.

res europeos, sino más bien indicar, con sus propias ideas, hasta qué grado fueron modernos o tradicionales. Creemos que de este modo quedará clara la modernidad del siglo XVIII y también se habrán puesto las bases para entender históricamente la unidad de este siglo con el XIX, que se caracteriza por el amor a la ciencia, al eclecticismo, al ametafisicismo, no menos que por la libertad y el progreso.

Los jesuitas innovadores

El grupo de los jesuitas está formado principalmente por Francisco Javier Clavijero, Francisco Javier Alegre, Diego José Abad, Agustín Castro, Raymundo Cerdán, Julián Parreño, Andrés de Guevara y Basoazábal. El guía intelectual, "Sócrates de la nueva edad ateniense", en frase feliz de Maneiro, es Campoy. El más filósofo, director en parte del movimiento innovador, quien presenta con mayor amplitud los métodos y la ciencia moderna, es Clavijero.

Todos ellos participan de las mismas actitudes fundamentales; por 1748, cuando inician sus tertulias sobre las nuevas ideas teniendo como maestros a Tosca y Feijoo, oscilan alrededor de los veinticinco años. Sus enseñanzas se extienden por los colegios en donde fueron profesores: Tepotzotlán, Guadalajara, Morelia, Puebla, Zacatecas, Mérida, Querétaro. Además de la filosofía, cultivaron con éxito las letras, la historia, la arquitectura, la teología, las ciencias, disciplinas a las que también aplicaron los gustos del siglo. En la patria, antes del destierro, casi no publicaron nada. En Italia, por el contrario, sus muchas y variadas publicaciones llamaron poderosamente la atención; pero las obras filosóficas, excepto una, quedaron manuscritas, y algunas se perdieron irremisiblemente. Su adhesión a la modernidad no quedó impune. A los desprecios y ataques de las columnas del peripato, que se desquiciaron para acabar en su origen el movimiento, se sucedieron las deposiciones de cátedras, las censuras de los superiores, la separación de los colegios.[40] Responden con

[40] Estos hechos, que culminan en la persona de Clavijero, provocaron un estudio muy sugestivo de José Miranda: "Clavijero en la Ilustración mexicana", en *Cuadernos Americanos*, julio-agosto, 1946, pp. 180 y ss.

entereza, sin defeccionar de los ideales innovadores, pero se recomiendan unos a otros una cierta hipocresía y el uso de palabras antiguas para nombrar los nuevos conceptos. Así, dice Alegre a Clavijero: "se alegrará mucho de ver sus ánimos para emprender una carrera tan tímida, que con una poca de hipocresía, así a los principios aristotélicos que nada añaden o quitan al fondo de la buena física, podrá defender cuanto quisiere".

Bernabé Navarro ha señalado que existen tres fuentes principales de sus ideas: las biografías escritas por Maneiro y Fabri, dos miembros del grupo; la correspondencia epistolar de Clavijero y Alegre; los cursos filosóficos de Abad y Cerdán, la *Física particular* de Clavijero y textos de nombres secundarios.[41] Gracias a estos materiales, que el autor citado expone e interpreta ampliamente, podemos explicar aquí las preocupaciones metódicas, así como las doctrinas filosóficas de los jesuitas.

Los ideales de modernidad

Lo que primero se nota en la lectura de los documentos es el sentido francamente moderno. La orientación de la enseñanza, la disposición a lo nuevo, la actitud hacia la escolástica son claros indicios de la época. Los jesuitas no sólo tienen conocimiento amplio de los filósofos y científicos contemporáneos: también los comprenden con objetividad y, lo que viene a ser más revelador, se saben partícipes de las tesis por ellos sostenidas, es decir, los jesuitas prueban que quieren ser modernos y que no son modernos. Clavijero, por ejemplo, habla en su *Historia* de "nuestro siglo filosófico"; en su *Curso de filosofía* dice Abad que expondrá "la nueva filosofía, aun la más innovadora en nuestros días", aquella que "ha resonado de tal manera en los oídos

[41] Siguiendo las ideas de Pedro Henríquez Ureña, así como las tesis de Gabriel Méndez Plancarte, Navarro investiga las fuentes del movimiento jesuita en su trabajo *La introducción de la filosofía moderna en México*. Aquí no hacemos otra cosa que utilizar los documentos a que él hace referencia; en algunos casos seguimos también sus interpretaciones. Pero estamos en desacuerdo con su opinión de que los jesuitas son restauradores de la escolástica y no modernos, pues los mismos documentos llevan a pensar lo contrario. Tampoco podemos aceptar la importancia concedida a los jesuitas frente a las otras órdenes, el clero diocesano y la Universidad.

populares que ha sido divulgada aun en lengua común";[42] y el biógrafo, Maneiro, dejó escrito que Clavijero se enamoró de la llamada filosofía moderna, "por decirlo así, con furtivo amor, y cultivóla en sus estudios [...], leyendo [...] asiduamente las obras de Leroy, Duhamel, Saguens, Purchot, Descartes, Gassendi, Newton, Leibniz".[43] Mas lo anterior no significa que el grupo sostenga una actitud radical. Sin que lo acaben de anunciar alguna vez, distinguen el "filósofo a la moda y erudito" que puede, llevado por su razón, hacer desvaríos, del filósofo prudente que remoza lo mejor y auténtico de la tradición con lo recomendable de los autores recientes. Se comprende así que un historiador, Paw, por escribir falsedades sobre la Nueva España, sea un modelo negativo: "ved aquí un hablar verdaderamente franco y de un filósofo del siglo XVIII".[44] No son los jesuitas tan adelantados como lo fuera don Carlos de Sigüenza y Góngora. Pertenecen a una generación a la cual ponen límites las verdades de la fe y los temores a las doctrinas nuevas.

Esta modernidad a medias, que no deja de ser característica nuestra, aparece, de una u otra forma, en la obra entera de los jesuitas. Así, muchos textos se refieren expresamente —al menos lo implican— al abandono de la prolijidad especulativa, al abuso de la lógica, pero en las obras mismas aceptan una porción muy considerable de los temas de la decadencia. Respecto del argumento de autoridad, cuyo rechazo es igualmente una medida de las nuevas inquietudes, si bien no continúan a la escuela de la *Libra astronómica*, escribieron testimonios expresos. Agustín Castro consideraba los sistemas a la manera de partidos filosóficos y no seguía ninguno determinado, "juzgando como algo indigno del sabio la costumbre de los pitagóricos, que no asentían a la razón sino a la autoridad del maestro".[45] Clavijero escribió un diálogo entre un amante de la verdad y un amigo de lo viejo, con el fin de prescribir la obligación de emplear, en el estudio de la física, "un método que nos lleve a la investigación real de la verdad, y de ninguna manera sostener algún postulado establecido arbitrariamente por los

[42] *Ibid.*, p. 155.
[43] *Ibid.*, p. 229.
[44] Francisco Javier Clavijero, *Historia antigua de México*, t. I, p. 47.
[45] B. Navarro B., *op. cit.*, p. 131.

antiguos".[46] De manera que existe ya otro criterio de verdad y es, en el fondo, el recurso a la experiencia y a los derechos de la razón.

En íntima conexión con lo anterior están sus exigencias reiteradas de acudir a las fuentes, a los autores y obras originales, con el objeto de encontrar las genuinas enseñanzas de los peripatéticos, pues están convencidos de que con la repetición en las diversas épocas fueron de tal manera deformadas que llegaban a ser irreconocibles. Semejante afán, que comprende parcialmente el propósito de conocer en forma directa a los modernos, coloca a los jesuitas en la línea de los filósofos que usan la historia para descubrir los errores de la tradición. Común a nuestra modernidad es el caso de Aristóteles, del cual se dice que sus doctrinas estaban tergiversadas, o por las interpretaciones de los árabes o por los esquemas escolares. De Campoy, afirma su biógrafo que siendo acérrimo en las disputas veneraba a Aristóteles, a quien creía su maestro sólo porque había aprendido en la escuela a "vociferar sobre unas cuantas tesis, casi sin utilidad alguna". De esta admiración le vino el deseo de leer la *Retórica* y la *Poética*. Se quedó entonces completamente atónito: "apenas daba fe a sus ojos al ver qué diferente era este Aristóteles que ahora leía y estudiaba, de aquel Aristóteles, disputador de futilezas que él se había imaginado por las falsas leyendas de aquellos que se preciaban ser discípulos del príncipe de los filósofos". Como los filósofos de nuestro siglo XVIII, aprendió con su propio criterio, sin explicación de maestro alguno, la diferencia entre el verdadero sabio y el eterno disputador de bagatelas.[47]

A partir de los jesuitas, los filósofos mexicanos modernos conservarán la misma actitud. Educados todos en las escuelas de la tradición, donde alcanzaron grandes premios, cuando son maestros o escritores se esfuerzan por eliminar los temas inútiles y sustituirlos por la "genuina filosofía de Aristóteles". Algunos, como Agustín Castro, permanecen en la pura doctrina del príncipe de los peripatéticos, una vez desempolvado, sin exponer siquiera las luces que estaban proporcionando Descartes, Leibniz, Newton y Gassendi. En cambio, Abad y, sobre todo, Alegre procuran desterrar de la misma teología,

[46] *Ibid*., p. 176.

[47] Juan Luis Maneiro y M. Fabri, *Vidas de mexicanos ilustres del siglo XVIII*, p. 16.

junto con las intrincadas cuestiones, el aristotelismo, para lo cual se dedicaron a beber "en las verdaderas fuentes teológicas, es decir, en las Sagradas Escrituras, en los Santos Padres y en los Concilios", lo mismo que en la historia y la cronología.[48] Este hecho es de importancia para la evolución de las ideas, pues significa que los jesuitas anuncian ya la purificación del método teológico y la teología positiva que Hidalgo lleva a su máxima fundamentación.

El estudio de las fuentes significa, por otra parte, un cambio en la manera de enseñar•y de aprender la filosofía. El método común de la enseñanza en aquella época consistía en la repetición pasiva, memorística, en la copia y el dictado; y los exámenes eran una recitación al pie de la letra de los textos escolares. A Campoy, que había meditado asiduamente sobre las obras teológicas de santo Tomás, Suárez, Petavio y Melchor Cano lo señalaron con bola negra porque no pudo dar cuenta "de los dictados de sus maestros", según "la disciplina y costumbres establecidas".[49] Uno de los propósitos más extendidos de los jesuitas, que no acabará de cumplirse con las prédicas de Gamarra, Bartolache y Alzate, es proporcionar a los alumnos ocasión de ejercitar la inteligencia, de reflexionar sobre lo antiguo y lo nuevo bajo la luz de la razón.

La inclinación a las novedades, el afán de investigar, el cuidado por evitar los errores, la actitud vigilante para separar lo cierto de lo incierto, son otros tantos síntomas de modernidad que existen en los jesuitas. No tienen, es cierto, la conciencia de método que poseía Sigüenza, y carecen también de la inteligencia crítica de Gamarra o de Alzate; pero muestran en sus obras, de manera explícita unas ocasiones, implícita otras, que han hecho suya la actitud fundamental del siglo. Alegre es el hombre típico cuando, en lugar de guardar su saber, en diversos comentarios da cuenta de sus lecturas, o cuando busca siempre verdades nuevas. Mucho más ilustrativo es Campoy, cuya vida intelectual es descrita así por el biógrafo Maneiro: "observar como algo sagrado en cualquier cosa que leyese o tomase para aprender: buscar en todo la verdad, investigar minuciosamente todas las cosas, descifrar los enigmas, distinguir lo cierto de lo dudoso,

[48] *Ibid.*, p. 123.
[49] *Ibid.*, p. 129.

despreciar los inveterados prejuicios de los hombres, pasar de un conocimiento a otro nuevo, eliminar las palabras poco aptas".[50]

La verdadera filosofía

A pesar de las indicaciones anteriores, la obra en conjunto de los jesuitas da una impresión de que son menos avanzados que sus propósitos. Hubieron de tratar en sus cursos la explicación completa que pedía la enseñanza, y no sólo aquella que estaba más conforme a sus gustos. Quizá por este motivo los textos escritos por ellos fueron fundamentalmente escolásticos, por lo que se refiere a la lógica, a la metafísica y a los comentarios de los físicos aristotélicos. Son tradicionales porque insisten en continuar los temas antiguos o porque pretenden dar a conocer la genuina escolástica y el Aristóteles verdadero, y sobre todo porque aceptan los principios básicos de la filosofía peripatética. Sólo que ofrecen ya algunas novedades y hay en sus obras más claridad y sencillez; las cuestiones son menos farragosas e inútiles; aparecen aquí y allá manifestaciones de espíritu crítico; algunos leen directamente a sus clásicos; las propias doctrinas se ven reducidas a los temas más importantes. ¿Significa esto que la modernidad de los jesuitas se reduce a ciertos propósitos, a una inclinación por las nuevas ideas? Su contribución habrá que buscarla en la renovación que introducen en la escolástica, pero principalmente en los tratados sobre física general y particular, pues pertenecen a los días en que la filosofía se inclina a ser el conocimiento de la naturaleza que proporciona la verdadera física, la moderna. Para no hacerlos ni demasiado innovadores ni demasiado tradicionales, debe considerarse que su época es de transición y que ellos son los primeros que enseñan cursos con todas las disciplinas. "Vosotros sabéis —dice Clavijero al final de la *Física*— que todos lo profesores de filosofía, que existieron hasta ahora en nuestra América, se abstuvieron de enseñar la verdadera física".[51]

Desde luego los jesuitas escriben en muchas ocasiones que el conocimiento de la naturaleza se logra a través de la física, a tal punto que repudian la falsa física, aquella que enseñaban los escolásticos

[50] B. Navarro B., *op. cit.*, p. 129.
[51] *Ibid.*, pp. 193-194.

con la pretensión de comprender toda la realidad mediante procesos deductivos o supuestas y elementalísimas observaciones, cuando no imaginarias y fantásticas. Los textos no permiten la duda. Son pensadores físicos a la moderna, aunque se abstengan de realizar algunas veces sus designios por razones de orden práctico, como son el temor de revolucionar imprudentemente la enseñanza y la preocupación por no concitar los ánimos tradicionales. Filósofos al fin de transición, la modernidad no les impide presentar al mismo tiempo las tesis escolásticas y las recientes, sin decidirse por ninguna. Pueden también aceptar las doctrinas viejas, porque su repulsa implicaría discusiones interminables, inútiles para los planes educativos. Pero estas reservas tienen su compensación en los innumerables textos en donde de plano alaban o enaltecen la verdadera física.

Por lo demás, hacen suyo el método propio de la ciencia, pues explican con toda claridad que "la experiencia", los "instrumentos", las "exactísimas observaciones" y los "experimentos" son los modos de conocimiento que deben emplearse en física. Nos recuerda los alegatos de Feijoo, en favor de lo experimental, una carta de Brisar a Clavijero, donde, después de felicitarlo por haber obtenido permiso para dar algunas lecciones de física moderna, se queja de que no tiene "instrumentos y ocasiones de estudiar en la experiencia y registrar la escondida obra de la naturaleza".[52] El propio Clavijero afirma que casi nadie se atreve a defender el sistema de Ptolomeo, "después de las exactísimas observaciones de los astrónomos modernos y de los experimentos de los físicos".[53] Abad, aunque en relación con los temas lógicos, afirma convencido: "ciertamente la demostración es muchísimo mejor cuando se fundamenta en el experimento mismo".[54] La experiencia científica es el nuevo criterio de verdad que se propone a los novohispanos, en vez del metafísico de los escolásticos, cuya manera de filosofar soluciona todas las dificultades y todos los pro-

[52] *Ibid*., p. 181.
[53] *Ibid*., p. 184.
[54] En algunos lugares muestran, como antes Sigüenza y Góngora y después Gamarra, los límites del conocimiento. Por ejemplo, Clavijero nada afirma de la sustancia de los cielos, el éter, pues "como filósofos nada decimos porque es algo muy alejado de la mente humana". (*Ibid*., p. 187; *cf*. pp. 191-192.)

blemas. Alienta en estos jesuitas la convicción —propia de la modernidad— de que el verdadero conocimiento es el científico, y también de que la ciencia ofrece cuestiones arduas, en las que no siempre se logra vencer las dudas.[55] Así, a la inclinación por aprender algo nuevo añaden el recurso a la experiencia o, por lo menos, el deseo de verificar con experimentos lo que antes habían estudiado en los libros. Incluso aceptan expresamente la matemática como necesaria para entender la física o las ciencias naturales. Circunstancias que los vuelven seguidores de Sigüenza y Góngora y al mismo tiempo guías para Gamarra y los otros modernos.

Pero la modernidad de los jesuitas no se agota diciendo que oponen los experimentos y las concepciones del siglo a las cualidades y virtualidades de la tradición. Los mismos textos señalados por Navarro dan la convicción de que la filosofía defendida por todos ellos es la ciencia moderna de la experimentación y la observación.[56] Hasta se puede admitir una "cierta tendencia sensualista o materialista, si se mira aisladamente",[57] a las ideas que exponen. En verdad, resulta tan abrumador, o bien el número de pasajes, o bien el sentido de sus afirmaciones, que no cabe duda alguna sobre la propensión de los jesuitas a concebir el estudio de la física útil como la verdadera filosofía. Tanta es su predilección y amor por las ciencias que sólo puede entenderse aceptando que la verdadera física, afanosamente buscada por ellos, es la filosofía moderna que propugnan. Los propios autores a que recurren, especialmente Feijoo, cuya mentalidad es experimental, llevan a idéntica afirmación. La "buena física", según Maneiro, el biógrafo apologeta del grupo, constituye la aspiración común. La educación, por ejemplo, que Alegre quería para la nueva edad responde a los postulados modernos: "debemos ir dejando caer insensiblemente en los tiernos ingenios infantiles, según expresaba

[55] Bernabé Navarro estudia a los jesuitas desde dos puntos de vista: que son pura y simplemente escolásticos, y que su modernidad reside en la inclinación, en el método extrínseco, pero no en las doctrinas. Puede así sostener que su tarea consiste en renovar la tradición y que su ciencia física no destruye la metafísica, tanto más cuanto distinguieron el orden de lo fenoménico y el orden de lo nouménico. Mas todo esto contradice a los textos aducidos como prueba.

[56] *Ibid*., p. 115.

[57] *Ibid*., p. 145.

Verulamio, la semilla de todas las ciencias". La "ciencia de la naturaleza" de Clavijero es sin duda la "sana filosofía". El gusto por la verdadera filosofía se logra en la física moderna, que es "preciso —dice uno de los jesuitas— apruebe todo hombre racional".[38] Hay en ellos, no puede negarse, demasiada escolástica, pero también demasiada modernidad. Su mérito, considerado el interés de la historia de las ideas, consiste precisamente en que hagan el tránsito a la nueva filosofía, sin que lo acaben de dar completamente. Que esta interpretación sea la correcta se verá al estudiar su ciencia y eclecticismo, de que trataremos a continuación.

La verdadera ciencia

Por todo esto no resulta extraño que defiendan o expongan casi todas las tesis fundamentales de la modernidad, contraponiéndola expresamente a la tradición peripatética. De conformidad con el orden que usaba la escolástica para exponer las partes de la filosofía, y aun las diferentes cuestiones, van señalando el sentir antiguo y el nuevo.[39] De esta manera están presentes los filósofos y científicos modernos más significativos: Bacon, Leibniz, Newton, Malebranche, Maupertuis, Maignan, Losada, Feijoo, Copérnico, Galileo, Kepler, Tycho, Torricelli, Boyle, Cassini y muchos otros de carácter secundario. Los sistemas más ampliamente enseñados son los de Descartes y Gassendi, cuyas ideas sobre los primeros principios o últimos elementos de los cuerpos, las cualidades, el movimiento, el vacío, las formas sustanciales, el origen de las ideas, la naturaleza del mundo y del alma, son ampliamente difundidas y siempre con una singular oposición a las tesis tradicionales. Y si bien no puede reprocharse a los jesuitas que desconozcan, en cuanto a la extensión de sus informaciones, el pensamiento moderno, en cambio no sucede así —relativamente— con la ausencia de un criterio que discrimine las autoridades de primer y segundo orden. Más grave todavía es que ignoren las obras mismas de los auto-

[38] *Ibid*., p. 180.

[39] Abad ejemplariza esta actitud: "Me he esforzado también en enseñaros —dice al final de su *Metafísica*— de tal manera, que no sólo tratara las doctrinas peripatéticas, sino además los filósofos más recientes, y de modo que fácilmente pudieseis entenderlos por vosotros mismos". (*Ibid*., p. 174.)

res, lo que se desprende de la total falta de citas o de menciones directas. Aun Descartes, tan traído y llevado en sus textos, se conoce mediante las noticias que dan Gabriel Daniel y, sobre todo, pensadores de transición como Maignan, Losada y Tosca. Ésta viene a ser una limitación propia de nuestra modernidad, de la que tampoco se libra completamente Gamarra. Sólo Alzate, y en una proporción mayor Bartolache, cuando ya las ideas del siglo han penetrado, podrán acudir a algunas obras. Mientras tanto los jesuitas, autodidactos ellos mismos, sin otro magisterio que su propia inquietud, cumplen con su cometido histórico que era abrir la conciencia antigua a lo moderno, presentar agradablemente las doctrinas para hacer posible su aceptación, colocar en crisis un saber largamente aceptado y poner, casi de manera insensible, actitudes, ideas, tesis de la época. Por otra parte, es bueno considerar que, haciendo a un lado los asuntos estrictamente científicos, estos jesuitas están informados no sólo de las preocupaciones sino también de las tendencias más recientes de la ciencia europea que, no se olvide, se liberaba en esta época de la física cartesiana y también sufría las vacilaciones de la transición.

De hecho aceptan un sinnúmero de doctrinas contemporáneas: los últimos elementos de los cuerpos, el movimiento, el vacío, la naturaleza del agua, la fisiología de las sensaciones, los problemas de óptica, la respiración, el corazón y la sangre, constitución de la luna, manchas y partes brillantísimas del sol, corruptibilidad de los cuerpos celestes, identidad de la materia de la Tierra y del cielo, distancia de las estrellas fijas, superioridad de las órbitas de los cometas en relación con la lunar, teoría de la gravedad, peso y fuerza elástica del aire, cualidades del imán.[60] Cada una de estas verdades es por sí misma índice de modernidad y de oposición acérrima al peripatetismo, el cual seguirá, al término del siglo, sosteniendo sus pertinaces errores.

Sin embargo, la modernidad no reside de manera única en lo admitido, pues entonces lo tradicional la sobrepasa con mucho, sino también en el modo como las novedades se enseñan o en los recursos empleados para introducirla. Los principales ideólogos del movimiento jesuita, Clavijero, Alegre y Abad, proceden en tal forma que no exponen doctrina moderna que no modifique algo a la mente

[60] Para una mayor información, *vid. ibid.*, cap. IV-1.

tradicional, aun cuando a renglón seguido vuelvan al camino trillado. Unos determinados argumentos, aquellos de los corpusculares contra las formas sustanciales —pongamos por caso—, en ocasiones aparecen simplemente enunciados en toda su fuerza, en otras se critican y a veces se aceptan bajo ciertas condiciones. Por todos lados se percibe la hipocresía que Alegre recomendaba a Clavijero para que defendiera los conceptos de la verdadera física usando las palabras de la falsa ciencia. "Yo soy de dictamen —afirma en otro lugar— que donde sentimos con todos, hablemos como todos. Es decir, que los graves *baxan propter dynamin*, nada se dice más que en cualidad oculta, y esta voz puesta allí quitaría todo el horror de la novedad y haría creer que el tratar estas cosas no es horror y espíritu de partido contra el peripato".[61] De acuerdo con esta determinación, crean una red de palabras, de actitudes, en donde el hilo conductor sólo puede ser la voluntad modernizante y nunca la restauración de una escolástica decadente de raíz. Así comprende uno por qué continuamente visten con ropaje viejo a las nuevas ideas: Abad es moderno cuando establece con argumentos escolásticos la igualdad de las materias sublunares y supralunares, y lo es igualmente al exponer, en su tratado de filosofía, primero "aquello en que los modernos convienen con los físicos peripatéticos y después en lo que máximamente difieren".[62] Y el sentido moderno que tiene de suyo la afirmación de que su filosofía consiste en proporcionar las fuentes purísimas de la sabiduría antigua, adquiere con esto su cabal significación.

Otro recurso común es informar sobre la tesis moderna y la escolástica, sin añadir al menos un mérito en favor de alguna. En ocasiones adoptan dos actitudes muy sintomáticas: o exponen favorablemente las doctrinas recientes y las dejan válidas por el hecho mismo de la exposición, o bien, no las contradicen con razones filosóficas, sino religiosas, como Abad que rechaza los sistemas de Descartes y Gassendi debido a que el misterio de la eucaristía se explica por las formas sustanciales, las cualidades absolutas y los accidentes distintos de la forma. Y acontece, por lo contrario, que defiendan las doctrinas modernas diciendo que son más conformes con el sentir de la

[61] *Ibid.*, p. 149.
[62] *Ibid.*, p. 155.

Escritura y de los Padres o que concuerdan con las escolásticas, o porque no destruyen a éstas o porque pueden ser sostenidas. Propio de la modernidad es asimismo el rechazo continuo de las definiciones aristotélica y escolástica de la materia prima y la forma sustancial, por ser oscuras y por prestarse a interpretaciones de los corpusculares Descartes y Gassendi.

El atomismo y el sistema copernicano

Un caso particular, por su importancia en el debate entre la tradición y las nuevas tendencias, lo constituyen las formas sustanciales y el atomismo. Abad, que reconoce la necesidad de admitir la materia y la forma, escribe que, no siendo su ánimo discutir con los modernos, "suponemos que se dan las formas sustanciales peripatéticas".[63] Pero antes, al exponer la tesis escolástica respectiva, cuando todo hace esperar que permanezca en la línea tradicional, concluye así: la forma "no sólo debe sostenerse necesariamente por los aristotélicos, sino también por los partidarios de Gassendi y de Descartes", aunque unos y otros difieran en su definición.[64] Igual sucede con los átomos. Para explicarlos aristotélica y modernamente a la vez, enseña que todo cuerpo consta de "corpúsculos pequeñísimos, divisibles al infinito", en cada uno de los cuales "se salva la esencia de materia". La materia es al mismo tiempo una "sustancia simple" a la manera tradicional, y está "compuesta integralmente de partículas continuativamente extensas", como piden los modernos.[65]

Clavijero, por su parte, negando la teoría de los cuatro elementos, llama así "al fuego, al agua, a la tierra y al aire, aunque sostenemos que se hallan compuestos de elementos". Sabe bien que "no hay otros elementos fuera de los átomos, pues éstos son cuerpos simples, de los cuales se componen todas las cosas y en los cuales se resuelven todas". Pero para dejar a salvo la materia y la forma, señala dos géneros de cuerpos: uno es el átomo, "simple", "sustancia completa, por su propia naturaleza cuanta e impenetrable"; otro es el "cuerpo vulgar e integral", constituido por "partes integrantes" que son la mate-

[63] *Ibid*., p. 165.
[64] *Ibid*., p. 161.
[65] *Ibid*., p. 162.

ria y la forma.[66] No existe en los textos anteriores, ni en los de Abad, otra cosa que la mayor aceptación posible de la modernidad, sólo que con el propósito de cubrir las apariencias frente a la tradición.

Cierto es que las indecisiones, el retorno a lo viejo, las maneras veladas de expresarse, la aceptación cuantitativamente abrumadora de tesis escolásticas, todo prueba que aún no llegaba la plenitud de los nuevos tiempos. Esto sólo sucederá con las *Lecciones matemáticas* que Ignacio Bartolache publica en 1769, apenas tres años después de que Clavijero enseña su *Física particular*. Mas donde los jesuitas confirman una mentalidad completamente antigua es en el hecho, repetido una y otra vez, de que no sólo consideren las dificultades teológicas de algunas doctrinas, sino recurran a la conveniencia del sentir de la tradición y de la Escritura, y, lo que resulta más grave, aduzcan por pruebas válidas los motivos de la fe, en lugar de los experimentos o la razón. Puede servir de ilustración al caso la singular actitud de Clavijero sobre el sistema del mundo, cuestión que durante el siglo XVIII fue el punto crítico para modernos y peripatéticos.

Una primera cosa que debe reconocerse en los jesuitas directores del movimiento es cierta simpatía por la hipótesis copernicana. Pero después, debido a razones teológicas y científicas, parecen inclinarse a la aceptación de la de Tycho Brahe.[67] La simpatía se advierte sobre todo cuando rechazan el sistema de Ptolomeo, que tampoco llega a ser definitivo, a pesar del dictamen inexorable de Clavijero, el jesuita que trata especialmente el tema: "después de las exactísimas observaciones de los astrónomos modernos y de los experimentos de los físicos, casi no hay ya nadie que se atreva a defenderlo, si exceptúas algunos pocos peripatéticos desconocedores igualmente de la astronomía que de la física". El propio Clavijero antes de exponer el sistema copernicano, al que califica de "antiquísima disposición del universo", dice claramente que puede ser definido *como una mera hipótesis*, añadiendo luego que no es posible afirmarlo como tesis por

[66] *Ibid.*, p. 187. B. Navarro, en cambio, opina que los átomos son aceptados como elementos en el orden puramente físico, y que la materia y la forma permanecen como principios en el orden metafísico. (*Ibid.*, p.188.)

[67] Alegre dice al respecto: "en la physica particular traté primero de los cielos [...] remendando en lo que me pareció el systema de Tycho Brahe". (*Ibid.*, p. 147.)

contener opiniones contrarias a la Escritura y a los Padres. Y más adelante, en extraña contradicción, asegura que no puede defenderse ni como hipótesis, "porque no concuerda con los fenómenos". Todavía al final de la exposición manifiesta una perplejidad especulativa entre los tres sistemas, que no es congruente con sus otras expresiones: "no me es menos difícil entender los movimientos de Copérnico que los de Ptolomeo o Tycho".

De conformidad con esto último Clavijero, tras de referir que Tycho Brahe "excogitó" su sistema porque el "copernicano no concordaba con las S. S. Escrituras, ni el ptolemaico con los fenómenos", reconoce que, en la forma como es expuesto por los modernos, sí concuerda con la astronomía, mas no con la física, por lo cual no es defendible. Parece, pues, no atender a las consideraciones de la fe, sino a requisitos de la ciencia. Pero por otro lado la fuerza de la tradición o las medidas disciplinarias lo llevan no sólo a aceptar cuestiones decisivas de la explicación ptolemaica, sino a caer conscientemente en tesis irrazonables. Escribe, en efecto, que puede considerarse al universo como una esfera cuyo centro sea la Tierra, según enseña Ptolomeo, "porque aunque esto no sea cierto, fácilmente se puede tomar como hipótesis".[68]

¿Cómo compaginar las vacilaciones de Clavijero? ¿Cómo es posible que afirme que el sistema copernicano es el demostrado y después diga que no es posible demostrarlo completamente? Resulta claro que no se trata ya de una posición científica, sino práctica. Clavijero sabía que estaba prohibido a los miembros de la Compañía enseñar el sistema copernicano. Además, sus experiencias personales le aconsejaban tomar en cuenta los escándalos de los teólogos. La solución era por eso el ocultamiento de sus ideas modernas.

La actitud ecléctica

Vistas así las cosas, el historiador de las ideas comprende cómo el eclecticismo era la mejor solución para que el filósofo pudiese ser moderno y modernizar en un país firmemente adherido a lo tradicional y opuesto a las innovaciones. Los jesuitas fueron eclécticos, tanto en la exposición de las doctrinas nuevas como frente a las ense-

[68] Para toda esta cuestión *vid. ibid.*, pp. 183-186.

ñanzas de sus mayores. Si bien no usaron nunca la palabra *eclecticismo*, buscaron inculcarlo en sus alumnos, pues muchas veces los dejaron en libertad de elegir entre las opiniones modernas o entre lo reciente y lo antiguo. Para ejemplificar tal manera de filosofar, además de lo dicho hasta el presente, léase un pasaje donde Alegre expone a Clavijero su tratado de física:

> De aí seguí a los cuerpos animados 1º las plantas, en q. seguí el corriente de los modernos, luego *los brutos con Descartes*, luego el hombre, cuio tratado diuidí en las cuatro facultades vital, natural, animal y racional, en q. inserté respectivamente los tratados de generatione, corruptione, un compendio de anatomía. Traté difusamente los sentidos, y en el oído les di los principios fundamentales de música, como en la vista los de óptica, dióptrica y catóptrica, según las tres direcciones de la luz, en cuia explicación seguí a Descartes. En generación me pareció mejor Maupertuis, en la anatomía Heinster, en la música Erranso; en la óptica el abad Nollet. En lo que mira a la *facultad Racional que es lo q. llamamos ánima, seguí generalme. a Malebranche y Descartes.*[69]

Su modernidad se resuelve en un eclecticismo que responde al drama surgido a propósito de su conciencia religiosa y su conciencia moderna. Lo de menos es la escolástica. Bernabé Navarro y el propio Eguiara y Eguren interpretan este movimiento como una restauración, o como una conciliación en todo caso, de la auténtica filosofía tradicional, de manera que las numerosas ideas modernas vienen a incorporarse con ellos a la posición peripatética.[70] No. "Construyeron y armonizaron ingeniosamente cosas nuevas", mas nunca desde lo tradicional, sino más bien desde la verdadera física. Siguen a este o aquel filósofo haciendo suyas las opiniones que les parecen más probables; eligen las verdades recientes y también las antiguas que concuerdan con las nuevas o las nuevas que se acomodan a las tradicionales; selec-

[69] *Ibid.*, p. 147.

[70] J. J. Eguiara y Eguren dice: "Si consideramos la filosofía, *aun la de Gassendi, de Descartes* y la que fuera de España es estudiada por los hombres cultos, no sólo la han gustado muchos, sino que la han bebido y dado a conocer oportunamente en sus escritos, *sin apartarse empero de nuestros mayores y del peripato*". (*Apud* B. Navarro B., *Cultura mexicana moderna en el siglo XVIII*, p. 127.)

cionan igualmente las teorías que no contradicen la fe, aunque no sean modernas ni tengan el apoyo de la razón. Pero los guía en todos estos procesos una actitud que pertenece a la modernidad: la audacia para saber, el amor a la verdad. Clavijero lo dice claramente al final de la *Física*: "en ellos, sin ninguna intención de parcialidad, sino llevados por el amor sincero de la verdad, escogimos en cada una de las cuestiones la opinión que nos pareció más verosímil".[71] Ante un clima de pugnas filosóficas, buscan la verdad donde la encuentren, con independencia de cualquier escuela. Otra vez Clavijero dice que deben darse a conocer innumerables hechos, que son "el resultado de la secular investigación de los hombres más sabios y que son admitidos por los filósofos, sin distinción de escuela o sistema".[72] Para no perderse en semejante labor de lanzadera intelectual, tienen ya el criterio de antemano: el repudio al peripatetismo, la búsqueda de lo nuevo como actitud filosófica y el método de la experiencia y la razón. Así pueden construir "una síntesis con orden admirable" donde "encontrábanse concentrados y dilucidados con suma perspicuidad los filósofos griegos, así como también todos los útiles conocimientos descubiertos por los sabios modernos, desde Bacon de Verulamio y Descartes hasta el americano Franklin".[73] Inútil será preguntarse más por esa "síntesis original" de que habla el biógrafo Maneiro. Simplemente es una filosofía ecléctica que merece ser considerada en la historia como una contribución al pensamiento, aunque a veces sus seguidores, aun los máximos, al elegir las doctrinas no captan el sentido profundo de los filosofemas, interesados sólo en recibir los datos convenientes para llenar un esquema mental.

Cultura nacional y humanismo

El pensamiento de los jesuitas, de muchas significaciones en la historia de las ideas, cobra un sentido más cuando se advierte que sus obras son origen de nacionalidad. Aman entrañablemente a la patria, tanto que, desterrados en Italia, prefieren el pueblo de Tacuba a la culta Roma. Casi todos escriben sobre temas mexicanos, ya con el

[71] B. Navarro B., *La introducción de la filosofía moderna en México*, p. 193.
[72] *Ibid*., p. 177.
[73] *Idem*.

propósito de mostrar a los detractores la verdad de nuestra historia, ya con el plan de exponer, de manera inobjetable, la capacidad americana para la cultura universal. Aquí está la causa que explica sus desvelos por salvar a la patria de la decadencia, mediante la reforma del método o el magisterio de nuevas doctrinas. Su preocupación es colocar los estudios de México a la altura de los de Europa. A cada paso repiten que la grandeza de la nación requiere el cultivo de las ciencias modernas y el abandono de aquellas actitudes tradicionales que la demoran.

Los jesuitas tienen otro mérito igualmente grande. Además de introductores de la filosofía moderna, además de mexicanos, son humanistas, porque, como dice Gabriel Méndez Plancarte, lo mismo afirman los derechos y los valores perdurables del hombre, que descienden al estudio y remedio de sus necesidades concretas.[74] Con ellos el pensamiento antropológico, que parecía haber perdido vigor después del siglo XVI, vuelve a ocupar un primer plano, con la diferencia de que ahora, gracias al influjo de la modernidad, el hombre comienza a ser considerado un fin en sí mismo. Por interés humano buscan en el pasado histórico la grandeza indígena y criolla, hablan nuevamente sobre la codicia de los españoles, escriben contra la injusta esclavitud, establecen la libertad como derecho inviolable y piensan que el pueblo es el sujeto originario de la autoridad. Acerca del problema social de la Nueva España, aconsejan el establecimiento necesario del mestizaje. La misma reforma de los estudios y la nueva idea de la filosofía tienen por objeto crear en el hombre americano una inteligencia que, no mereciendo ya el título de bárbara, lo capacite para lograr su felicidad terrenal.

[74] *Cf.* Gabriel Méndez Plancarte, [comp.], *Humanistas del siglo XVIII*.

El poema filosófico de sor Juana

De grandes afanes intelectuales, sor Juana, una de las glorias literarias de México, ocupa un lugar importante en la historia de las ideas. Escribió a la manera escolástica unas súmulas, que se perdieron, y dos obras donde expresó claramente su visión del mundo y sus actitudes filosóficas: *Primero sueño* y *Respuesta a sor Filotea de la Cruz*. Hay aquí, sin tratar de establecer influencias de doctrinas modernas, un pensamiento que mucho se acerca y coincide con el espíritu de los nuevos tiempos. Si en la *Respuesta* defiende la libertad de la crítica y señala el objeto del entendimiento, así como la función ancilar de la filosofía respecto de la teología, en el *Sueño*, a través de imágenes poéticas, expone ideas sobre el conocimiento, sus razones, sus alcances.

Lo escribe en días cercanos a 1690, cuando cultiva una plena armonía con las voces cortesanas, las religiosas y las intelectuales. Le guarda una estimación singular, pues, con algún exceso, afirma en la *Respuesta*: "yo nunca he escrito cosa alguna por mi voluntad [...]; de tal manera, que no me acuerdo haber escrito por mi gusto, sino un papelillo que llaman el *Sueño*". Aparece publicado en el segundo volumen de sus obras, el año 1692, con el título de *Primero sueño*, seguramente para colocarlo en parangón con la *Primera soledad* de Góngora, y no por planear un segundo poema. No está fuera de razón la hipótesis de José Pascual Buxó, para quien el *Sueño* es una de las últimas obras escritas con tema profano. Todavía compone, en 1691, un asunto totalmente religioso, el auto sacramental *Divino Narciso*.

Antes de cumplirse trescientos años de su muerte, el año 1995, y más durante la conmemoración, surgieron muchos y valiosos estudios sobre su persona y su obra. El *Primero sueño* fue considerado a fondo desde ángulos diversos: el histórico, el literario, el lingüístico,

el psicológico, el filosófico. A ellos podrá acudir el lector, o para consultar otra lectura o para discernir dificultades. Viendo el conjunto de la obra, pero sobre todo, pesando las intenciones y el sentido que sor Juana dio a su breve existencia (1648-1695), el poema está en el centro y es fundamental, pues su creación poética, la humana y la divina, y aun la teatral, parece tenerlo como eje. La varia creación adquiere con el *Sueño* su sentido y su explicación. Así, palabras menos, palabras más, se ha unificado el sentir en la epifanía del *Primero sueño*, llevada a cabo alrededor del tricentenario necrológico de la poetisa, después de la resurrección ejecutada por Hermilo Abreu Gómez y Alfonso Méndez Plancarte. Escribir ahora, dos años después, permite ponderar las luces proyectadas y, también, obliga a un análisis puntual, de manera que no exista interpretación ni conclusión alguna ajena a los textos mismos de la filósofa-poetisa.

El conocer en sor Juana: vehemente impulso natural

El sueño funciona como eje en la obra de sor Juana porque responde a dos necesidades suyas: la verdad que debe alcanzarse y el conocer más y más. Se aplica bien el pensamiento de Fichte, para quien el tipo de filosofía depende del tipo de persona que filosofe. Sor Juana, a través de su obra y categóricamente en la *Respuesta*, de 1691, se concibe a sí misma como una criatura favorecida por Dios con el regalo de amar la verdad. Dijo: "me ha hecho Dios la merced de darme grandísimo amor a la verdad". Sean cuales fueren los antecedentes literarios y la intención poética del *Sueño*, desde el lado filosófico no cabe duda de sus razones. Al amor por la verdad de las cosas se une el afán de saber, que la lleva al estudio constante. Sin negar que se justifica ante los opositores a su saber sobre asuntos humanos y divinos, queda en pie la identidad de su saber, como parte de su naturaleza y a la cual no es capaz de sustraerse. La *Respuesta* explica así el afanarse por saber: "Desde que me rayó la primera luz de la razón fue tan vehemente y poderosa la inclinación a las letras, que ni ajenas reprehensiones (que he tenido muchas) ni propias reflejas (que he tenido no pocas) han bastado a que deje de seguir ese natural impulso que Dios puso en mí". A los diecinueve años ingresa

definitivamente al convento bajo la convicción de que, por ello, conciliaba el afán de saber y la preocupación por su salvación.

En sor Juana el amor a la verdad y el impulso a las letras no se conciben al modo tradicional, como un llenar la memoria de doctrinas. El afán de conocer, según el espíritu y la letra reiterada del *Sueño*, es un impulso a conocer, a propia cuenta y riesgo, "todo lo criado". Visto este afán, debe afirmarse que sor Juana ya no pertenece a la tradición vigente y que, por contraposición, está pensando con el espíritu de la época moderna. El afán de conocer, que invade e inquieta su alma, no echa raíces en la voluntad, o en un ánimo curioso, ni siquiera en una virtud intelectual. Forma parte de su naturaleza humana y Dios se lo puso como un don personal. Ella lo sabe bien. Lo llama "vehemente inclinación", "natural impulso".

La poetisa en persona se encargó de manifestar cómo habría de orientarse el afán de conocer, cuando sólo sea una cualidad humana y no un don personal. En efecto, la obra entera, aun la teológica, o precisamente ella, va ejercitando un conocer no sólo diferente al escolástico (entonces dominante, cosa ya de suyo significativa) sino opuesto a este modo de argumentar y de pensar. Un romance juvenil manifiesta ya su desapego a los filósofos por su diversidad de opiniones. Se refiere, por supuesto, a su ambiente; juzga que las opiniones son "pareceres tan vanos, / que lo que el uno es negro, / el otro prueba que es blanco". Recuerda a dos filósofos griegos, uno de los cuales todo lo convertía en risa, mientras el otro en llanto (Demócrito y Heráclito). De no saberse que describe las polémicas de los escolásticos, se pensaría en un escepticismo: "para todo / se halla / prueba y razón en qué fundarlo; / y no hay razón para nada, de haber razón para tanto".

Otro romance, con seguridad también de juventud, manifiesta su rechazo de más hábitos de la escuela. No acepta lo superfluo de la lógica, pues quita "la sustancia a los frutos" y produce "la locura de los ramos"; prolifera excesivamente, dejando aparte los principios. El uso peculiar de las expresiones poéticas sirve bien para asegurar la bondad propia del discurso, así como el mal que le llega del "mal uso". Su actitud ante la escolástica no está oculta: el verdadero saber se encuentra en el "sano" uso de la inteligencia y no en los "discursos sutiles" y "vanos". No lleva al verdadero saber, porque se ocupa sólo

de los "discursos sutiles", que son inútiles y que ignoran el "sano" uso de la inteligencia. La joven sor Juana piensa con mayoría de edad. Se asoma en sus versos lo útil como criterio de verdad, sostenido por la plena Ilustración del siglo XVIII. Recibe, con naturalidad, las críticas renacentistas a la escolástica, expandiéndolas discretamente entre la cultura de su época.

Los romances, conviene insistir, contraponen el saber abstracto, metafísico, de los escolásticos con el saber útil. Para sor Juana es vicio el saber no provechoso, como las sutilezas, que son nocivas, pues cuidan de lo "curioso" y pasan por alto "lo necesario". Resuena un siglo su romance. "No es saber, saber hacer / discursos sutiles, vanos; / que el saber consiste sólo / en elegir lo más sano".

Si no bastara el rechazo, discreto, pero rechazo, del filosofar escolástico, concretado en los romances, convendría leer el primer tercio de la loa para el auto sacramental *El Mártir del Sacramento, san Hermenegildo*, compuesto también en los años juveniles. Presenta sor Juana a dos estudiantes discutiendo al modo escolástico; muestra con claridad sus inconsecuencias, sus pasiones contrarias a la verdad, los vicios de la escuela. Reprueba los argumentos fincados en las voces estentóreas y no en la razón. Ergos contundentes, desprovistos de buenas razones, son cancelados, porque impiden que la lid sea de conceptos. Se acepta el método de la discusión escolástica tan usual entonces, pero se quiere que la razón sea el juez que decida por la utilidad de los conceptos, nunca por lo recio de los gritos acostumbrados. La poetisa-filósofa no sólo critica discretamente la discusión escolástica, por sus formas externas de palabras en voces cada vez más altas y con lucha de autoridades mayores. Lo que ciertamente le preocupa más es alcanzar una verdad que tenga sentido y sea útil frente a la vida. Ante el grito de los dos estudiantes, pide razones; ante las voces como fuerza del argumento, pide conceptos. Será vencedor "el que más sutil arguya, / no el que gritare más recio".

La poesía didáctica no se alarga. Los estudiantes convienen en buscar la verdad con razonamientos. Y gracias a la imagen plástica queda señalada la decadencia de la escuela, de un lado, y la manera como ha de ejercitarse el nuevo saber, por otro lado. Todo parece sencillo, apartado de la polémica. Sor Juana misma, bajo este contexto, adelanta lo que afirmará en la *Respuesta* y, antes, en el *Sueño*. Sus desvelos son

apurar la naturaleza, "los más ocultos secretos / de la magia natural", dice refiriéndose a la física moderna; sus ciencias, añade, son la óptica, la aerografía, la hipnosis y las artes, donde el entendimiento "con alegóricos entes / hace visibles objetos". En imágenes y poéticamente, la filósofa indica a los estudiantes comprometidos el objeto propio del estudio y del conocer, para alejarlos, sin duda, de las materias escolásticas, ya descalificadas indirectamente, pero el propósito mayor es ponerlos en el camino de la ciencia verdadera.

Recurre, según la ocasión, a tres modos de enseñar: o simplemente hace poesía de un asunto poco apropiado por reflexivo, o se ocupa de la didáctica pertinente, o ella misma describe su modo de pensar. Así, en la *Respuesta* impide considerar el afán de conocer como un acto simplemente ingenuo. "Nada veía sin refleja, nada oía sin consideración, aun en las cosas más menudas y materiales". El afán comprende desde la filosofía y la teología, desde la reflexión sistemática de la ciencia hasta el vivir cotidiano. Se trata, pues, de un afán moderno, ya no tradicional, que conlleva la acción de cambiar la mentalidad humana.

Pareciera su posición una señal enfática sobre el tema moral del engaño y el desengaño, entonces predilecto del barroco literario. No es así, y esto importa para calificar correctamente toda su obra. ¿Desengaño de qué engaño, si la obra de sor Juana habla constantemente de los múltiples errores del entender? Sor Juana se refiere a los engaños que producen los sentidos, creando como consecuencia múltiples errores. Vive tal tradición desde la tradición creada por los humanistas y extendida por el Renacimiento. Su tarea es epistemológica y no moral: mostrar los errores producidos por el mal uso de la razón. Por estos sentires no parece posible caer ahora en los juicios literarios sobre el desengaño, por lo menos no tan fácilmente como cayó el editor Calleja, quien la define "desengañada" al término del soñar.

La empresa epistemológica requiere, para que se logre la intención de sor Juana, el silencio de la noche y la universalidad del sueño. Por tal causa el poema se inicia, de repente, expresando la noche organizada para ganar quietamente su batalla por el dominio. La prosa acomoda así los versos: la sombra piramidal y funesta, nacida de la tierra, encaminaba hacia el cielo la altiva punta de sus vanos

obeliscos, pretendiendo escalar las estrellas, pero ni siquiera llegaba al exterior de la luna. Sin embargo, estaba "contenta en la quietud" de su "imperio silencioso"; sólo "consentía" las voces sumisas de las aves nocturnas. No contiene el poema una enumeración de objetos; con visión poética apenas pinta a varios personajes, de fuerte significación moral y de importancia mitológica: Nictimene; las atrevidas hermanas, hijas de Minias; Ascáfalo, el indiscreto espía de Plutón. La noche va implantando su imperio silencioso. Hasta las aves pavorosas (los murciélagos y el búho) no componían la canora capilla de la noche: el "triste son intercadente" de esas aves asombradas y temerosas "menos a la atención solicitaba / que al sueño persuadía"; la "obtusa consonancia" "lentamente" "al sosiego inducía / y al reposo los miembros convidaba". Harpócrates, como noche silenciosa, sellaba sus labios "con indicante dedo" y "todos fueron obedientes" a su "imperioso", "aunque no duro" "precepto". Así concluye esta parte en el verso 79: con la obediencia de todo ser vivo al precepto del silencio. Hay en los versos un hecho digno de notarse: la noche, ordenada, de dominio total, reguladora del silencio, persuade al sueño, el cual será realidad por las imágenes armoniosas de los versos 80 a 150.

Dormido el can, el viento no mueve quedo sus átomos, temiendo hacer un ruido "violador del silencio sosegado". El mar, los peces, las aves marinas dormían. Se puede generalizar lo aplicado al vulgo de los brutos. En las ocultas cavernas y las hondas gargantas, depuesta la fiereza de unos y depuesto el temor de otros, "yacía el vulgo bruto, / a la naturaleza / el de su potestad pagando impuesto, / universal tributo" (vv. 107-110).

El león, el venado, el águila duermen. Las imágenes poéticas se suceden. Las cierra una conclusión precisa en sus conceptos: "El sueño todo, en fin, lo poseía; / todo, en fin, el silencio lo ocupaba: / aun el ladrón dormía, / aun el amante no se desvelaba" (vv. 147-150).

Con el silencio de la noche y el tributo al sueño universal, sor Juana pone el telón del sueño que va a soñar: el sueño de conocer todo lo creado. Existe ya para su alma la soledad y el sosiego que necesitan el pensar y las reflexiones. El final del poema, bajo la conciencia tranquila de no haber alcanzado el intento, indica por qué el conocer había de realizarse durante la noche y el sueño: porque el sol, "judicioso" más que la voluntad de sor Juana, muestra la realidad.

Piénsese que la filósofa-poetisa crea las condiciones de su filosofar, las cuales son desvestidas ya de la poesía, verdaderas posiciones epistemológicas.

La atención, que pone la poetisa en no violar la naturaleza y en mostrar el ánimo sumiso al orden y la ley; tendrá decisiva presencia en el culmen del intento filosófico. Desde el principio el poema se ocupa de ir sembrando resonancias morales. La naturaleza crea el orden y con orden "gobierna", como se dice adelante de los versos comentados, "la aparatosa máquina del mundo". Por eso mismo suavemente domina bajo la obediencia de todos; todos le pagan el "tributo" de estar gobernados y de vivir conforme a ella. Con hábito de poesía, pero también de moral, el sueño desgrana la participación de personajes convertidos en animales, que viven con cierta degradación, por la transgresión del orden. La "avergonzada" Nictimene de su acción incestuosa es una lechuza; las hijas de Minias son transformadas en murciélagos por inobedientes a la deidad de Baco; Ascálafo, el ministro parlero de Platón, es el ave del supersticioso agorero; Alcione sufre los juveniles abusos entre los peces dormidos y mudos; el cazador Acteón toma la forma del tímido venado por sorprender a Diana y a sus ninfas bañándose.

Ya no está fuera de propósito describir el *Primero sueño* como una obra filosófica destinada a encontrar el fundamento del afán de conocer. El asunto no es el sueño filosófico acaecido durante el soñar de la noche, sino las soluciones que el pensamiento busca en el sueño. El maestro José Gaos habla justamente del "sueño de un sueño". Tal es el procedimiento escogido por sor Juana para pensar y obtener los fundamentos del pensar. En el sueño se buscan esos fundamentos, se buscan las definiciones y las posibilidades del conocer, por lo cual el *Primero sueño* es una obra de carácter epistemológico, aunque su forma de poema distraiga de tal hecho.

El conocer de sor Juana tiene la arquitectura acabada de nombrar, no por gusto, sino por lo imperioso de alcanzar su magno intento, el que dará sentido al *Sueño* como poesía sin restarle calidad epistemológica: el conocer "todo lo criado", la totalidad de lo real. La poetisa lo marca una y otra vez; ella sabe las dificultades y ella suspende la búsqueda por las imposibilidades de avanzar entre sirtes. En la reflexión que busca, la guía por el laberinto de la realidad el hilo de su

esfuerzo, originado en la vocación invencible de conocer, que se empeña por encontrar la solución. Empeño singular y vocación también singular. Sor Juana busca ella misma y ella debe encontrar la solución, más allá de una tradición, sin las doctrinas de una escuela, sin las ataduras de unas ideas sistemáticas. La lectura del *Sueño* deja dos como principios del conocer: Dios le dona una naturaleza inclinada vehementemente a conocer; ella misma ejecuta esta inclinación con orden y provecho. Los resultados epistemológicos van a proporcionarle los fundamentos, totales o parciales.

También puede preguntarse ya el porqué del sueño como una especie de método para filosofar. Sin duda, sor Juana se abstiene de hacerlo a la luz del día, porque eso la llevaría a continuar o a oponerse a los filósofos contemporáneos, a los de su propio medio e historia. Ella no estaba satisfecha con las soluciones del ambiente. Buscaba su propio conocer, y el sueño le dejaba libre su entendimiento para pensar. El alma sabe que piensa, pero ignora el camino, hasta que lo recorre. El sueño también viene a ser necesario para que el alma emprenda el viaje al conocimiento, ya que la poetisa, de inspiración neoplatónica y hermética, sabe que el entendimiento conocerá realmente si el alma está separada del cuerpo, cosa no posible en la vida diurna. Sor Juana necesitaba filosofar en el sueño.

Era indispensable que el sueño del hombre tuviera su lugar especial, pues la posibilidad de soñar epistemológicamente depende del pensamiento humano. De los versos 151 a 291 sor Juana aclara el dormir del cuerpo, la distinción cuerpo/alma, la actividad del alma misma, un primer vuelo al conocimiento.

En la mitad de la noche, los miembros, fatigados o por las diurnas tareas o por el deleite continuado, se ocupan de profundo y dulce sueño, quedando los sentidos, si no "privados" de su ejercicio ordinario, "al menos suspendidos". Ceden al contrario de la vida, el cual vence con armas soñolientas a todos sin diferencia. Vence a todo hombre, desde el más humilde pastor hasta el rey altivo, sin hacer distinción entre el sayal y la púrpura. "Y con siempre igual vara / (como, en efecto, imagen poderosa / de la muerte) Morfeo / el sayal mide igual con el brocado" (vv. 188-191).

El estado del alma es otro. Sor Juana resuelve a su modo la antiquísima, pero muy actual en esos días, cuestión del vínculo entre el

alma y el cuerpo. Ante el sueño de los miembros, el alma aparece "suspensa [suspendida] del gobierno exterior", en que gasta el día; aún dispensa, por no estar "del todo separada", calor vegetativo a los lánguidos miembros y a los sosegados huesos, "el cuerpo siendo, en sosegada calma, / un cadáver con alma, / muerto a la vida y a la muerte vivo" (vv. 201-203).

La condición del cuerpo, a la muerte vivo, hace posible la existencia de tardas señas que dan el reloj humano, "centro vivo de espíritus vitales" (el corazón), y su asociado "respirante fuelle" (el pulmón); impugnan la información sobre la vida los sentidos con sus remotas voces, lo mismo que la lengua con su torpe mudez. Empero, a favor de la vida milita el estómago, por ser la más competente y científica oficina del calor, cuanto próvida despensa de los miembros. Esta manifestación de la vida, "templada hoguera del calor humano", tiene una función singular en orden al conocimiento: enviar al cerebro los vapores "húmedos" "de los atemperados cuatro humores"; los vapores son "tan claros" que no sólo no impiden el proceso de conocer", "sino que daban a la fantasía / lugar de que formase / imágenes diversas". Aquí está, no precisamente la fisiología del conocer cuanto el origen de una epistemología explicada con voces escolásticas y con una concepción muy personal. La claridad de los vapores permite el trabajo de la fantasía como creadora de imágenes diversas que se convierten en conceptos. La fantasía recibe su material de los "simulacros" formados por el contacto de lo sensorial, operación de la "estimativa"; pero no de manera directa, pues los simulacros son dados a la "imaginativa" y ésta los entrega a la "memoria", la cual es custodia segura y clasificadora de tales simulacros.

No hay por qué reflexionar sobre este origen epistemológico. A falta de otra explicación, a ello compele a sor Juana su concepción de la vinculación cuerpo-alma, en la cual el primero duerme y la segunda hace vigilia, teniendo fuerza operativa. No se trata de un alma totalmente separada, igual a la del hermetismo; no pone a recordar la tesis platónica del cuerpo-cárcel; tampoco alude a las dos unidades o coprincipios de la Edad Media. Sor Juana pone a funcionar una idea del alma que se encuentra en la base de su poemario y de su pensamiento, misma que hará posible el desarrollo epistemológico del *Sueño*.

La concepción anterior guarda cierta, y hasta suficiente, coherencia. Cosa contraria sucede con el proceso hacia la fantasía, lo que no ha de juzgarse como una reflexión filosófica, sino más bien una licencia que, a la manera poética, se toma sor Juana para montar una escena epistemológica.

La primera escena discurre lógicamente. El planteamiento epistemológico está bien concebido: la noche generalizada; el sueño universal; el cuerpo cadáver con alma ("a la muerte vivo"); el alma separada del cuerpo, pero no del todo; el cuerpo y el alma dando lugar a la fantasía de formarse imágenes diversas. Sor Juana, al parecer, recurre a sus saberes sobre el hermetismo y trae el faro de Alejandría para explicar la función epistemológica de la fantasía. Faro y fantasía operan del mismo "modo". En la "azogada luna" del aro, objeto del hermetismo o de la cultura general, se veían, sin que la "distancia longuísima" estorbase, los mares de casi todo el reino de Neptuno: su número, su tamaño y su fortuna entre las aguas y el viento. Así, la "sosegada" fantasía realizaba varias funciones para el beneficio del alma: "iba copiando las imágenes todas de las cosas", esto es, creaba para sí las representaciones de las cosas: "y el pincel invisible iba formando" con mentales colores "las figuras", "sin luz, siempre vistosas", de todas las criaturas sublunares", esto es, aprehendía los conceptos propios del mundo terrestre; y no sólo aprehendía tales figuras, "mas aun también de aquellas / que intelectuales claras son Estrellas, y en el modo posible / que concebirse puede lo invisible, / en sí, mañosa, las representaba / y al alma las mostraba" (vv. 286-291).

Las dos últimas funciones de la fantasía se cumplen sobre los objetos no materiales y sí abstractos y espirituales. Se trata de la acción cognoscitiva de la fantasía. Por eso sor Juana dice más: la fantasía, mañosa, representaba esas estrellas en sí misma, usando el modo posible en que se aprehende lo invisible. Aquí la representación equivale al concepto. Una vez representadas las realidades abstractas, la fantasía las mostraba al alma. Está dada, con esto, la base misma epistemológica del conocer de sor Juana. Diríase: se ha logrado ya el primer conocimiento, el que hace el cuerpo con vida temperada, pero con capacidad para alimentar el cerebro; el que hace la fantasía (el entendimiento-agente de los escolásticos), que es como parte del

alma, no separada totalmente del cuerpo, sí remota de él, dispensadora de la exigua, aunque sustancial, vida del cuerpo.

Como que la filósofa-poetisa deja, bajo las líneas de lo anterior, un desencanto. Y viene la pregunta: ¿podría ella sola, pensando con su propia mente, sin escuela que la sustentara, filosofar con mayor consistencia? La pregunta lleva a la estimación, no de la doctrina que no fragua su fundamento, sino de un pensar buscado, de una coherencia lograda a medias, más por el esfuerzo de pensar por sí que por el éxito de los resultados. Empero, cuando trata los conocimientos intuitivo y metafísico se muestra mayormente lógica y razonable.

La escena segunda va del verso 292 al 559. No hay actos preparatorios para entrar en materia. De inmediato sor Juana, explicado el papel de la fantasía y de cómo ella muestra las representaciones al alma, define al alma misma por dos actividades suyas simultáneas, las que realiza mientras la fantasía trabaja. Una reconoce como propio lo inmaterial de su ser y una bella constitución esencial suya.

> La cual, en tanto, toda convertida
> a su inmaterial ser y esencia bella,
> aquella contemplaba,
> participada de alto Ser, centella
> que con similitud en sí gozaba;
> (vv. 292-296)

Los versos, que cantan formas poéticas, también enuncian formas conceptuales. En su constitución pura, sin mezcla de materia, el alma convergía totalmente a sí misma y de manera que ningún objeto extraño miraba. La expresión del *Sueño* es narrativa y emplea invariablemente el tiempo pasado para describir los actos cognoscitivos del alma. Dice: sólo contemplaba la luz de su inteligencia, esa centella que Dios le había participado y que en sí gozaba por ser una criatura hecha a su semejanza. Interesa repetir: el alma se ocupa exclusivamente en contemplarse a sí misma y en gozar la centella dada por Dios.

La poetisa no escribió antes ni volvió a escribir algo semejante sobre el alma, algo tan virtuoso y tan acabado. Sin embargo, los versos que siguen son, ni menos ni más, la disminución del alma y la puesta

en su lugar correspondiente, lo que no conviene olvidar, porque la epistemología del *Sueño* va a depender del alma disminuida.

La otra actividad, de carácter templador, siempre obedecida o llevada a término, es causada por la contemplación del alma de sí misma. Juzgándose, por esa contemplación y sólo después de ella, "casi dividida" de la corporal cadena, que siempre la tiene impedida, que grosera la embaraza "y torpe impide el vuelo intelectual", juzgándose así, separada del cuerpo, ya mide la cantidad inmensa de la esfera, ya reflexiona el curso regular y armonioso de los cuerpos celestiales. No significa esto que el alma esté victoriosa y, gracias a su vuelo intelectual, logre tal conocimiento. El poema más bien nos comunica que el alma, por contemplarse a sí misma y por juzgarse separada, emprende por sí misma el vuelo intelectual y conoce la inmensidad del firmamento y el giro de las estrellas. Puede hacer el vuelo, no porque esté separada del cuerpo: lo hace porque se juzga "casi dividida". El problema consiste en saber si el vuelo permite más conocimientos.

Sor Juana deja en el aire al juicio que el alma hace de sí misma; pero lo retoma muy pronto explicando que el alma se encontraba "puesta, a su parecer, en la eminente cumbre de un monte". Notabilísima es la reflexión de sor Juana, mediante la cual disminuye la fuerza del alma. No le basta decir que ella se juzga "casi dividida" del cuerpo; añade que el alma, "a su parecer", se mira "puesta" en una cumbre eminente. Pero, señaladas ya estas condiciones por la conciencia crítica de sor Juana, se dedican largos versos, del 310 al 428, para pintar, con metáforas y buena erudición, las altas cumbres no igualables a la eminente donde el alma se mira colocada.

Ante la eminencia del alma, así construida con el propio juicio y parecer, Atlante es un enano obediente; el Olimpo inviolado no merece ser falda suya; las nubes del volcán más soberbio son "cíngulo tosco" de "su basta cintura". La poesía resalta el vuelo del conocer, a fin de apreciarlo más. Por eso el poema canta cómo el águila no pudo llegar "a la región primera de su altura"; o cómo las dos afamadas Pirámides fueron "señales exteriores / de las que, dimensiones interiores, / especies son del alma intencionales". Recobra el poema, una vez más, la doctrina tradicional. Las especies intencionales son los conceptos, gracias a los que la mente humana "su figura trasunta, /

y a la Causa Primera siempre aspira". Termina así la ejemplaridad de las cumbres: "y aún aquella blasfema altiva Torre" (de Babel), unida a los dos montes "artificiales", "si fueran comparados / a la mental pirámide elevada" del alma, "tan atrasados / se hallaran, que cualquiera / gradüara su cima [del alma] por Esfera".

Las imágenes poéticas son válidas: pintan el primer vuelo intelectual y la altura alcanzada. Tanto más válidas, cuanto hay oportunas notas críticas. El poema, desde la descripción visual del faro de Alejandría, va señalando cómo el alma cumplirá su afán de conocer. Ninguna duda cabe sobre el necesario vuelo intelectual. Según los versos acabados de citar, del 423 al 428, el alma ya puede cumplir el afán, porque está colocada en una pirámide mental de máxima elevación. Como de paso, pero con sobrada claridad, se expone una tesis de grandes alcances: el alma tiene capacidad de estar en una piramidal altura y tiene también capacidad de aspirar siempre a la Causa Primera. El poema todavía da otra lección: el alma se encuentra en la mayor cumbre posible, señal efectiva de su vuelo intelectual.

No para restarle estatura, sino para entender su filosofía, ha de advertirse, empero, que sor Juana no reflexiona concluyentemente. Afirma la inmaterialidad del alma y, por eso, la puede juzgar "casi dividida" del cuerpo; por las dos cualidades la tiene por capaz de estudiar los objetos astronómicos. Ante esas visiones de sí misma, el alma considera, a su parecer, encontrarse puesta en la eminente cumbre de un monte mayormente alto.

Ahora puede comenzar a verse por cuáles razones estas tesis poseen racionalidad: las que llegan por la vía de la inteligencia o las que aporta la voluntad obligada, por así decir, a dar realidad al vuelo intelectual y a construir la cumbre mayor.

Sor Juana misma da la clave con su argumentación, pero son visiones y no procesos cognoscitivos. Dice que el "alma se miró" colocada, "sin saber cómo", en la pirámide mental elevada. Indica, sabedora, el hecho o causa: el ambicioso anhelo de la altura al hacer cumbre con su propio vuelo, encumbra al alma en la más eminente parte de su propia mente. Logrado esto, el alma se ve tan remontada de sí misma, más allá de su propia naturaleza, que cree salir de sí misma a una región desconocida. Las ideas merecen la cita textual:

Pues su ambicioso anhelo,
haciendo cumbre de su propio vuelo,
en la más eminente
la encumbró parte de su propia mente,
de sí tan remontada, que creía
que a otra nueva región de sí salía.
(vv. 429-434)

No hay, por lo tanto, una razón puramente lógica de cómo el alma está puesta en la cumbre; hay, en cambio, una explicación fundada en el anhelo de volar intelectualmente. El anhelo de ver todo lo creado, por ser ambicioso y por elevar el alma con su vuelo intelectual, construye una cumbre. Ésta no es una realidad distinta; es la parte más eminente de la propia mente. El alma se mira tan remontada de sí, que tiene la creencia de salir a otra región. Vaya epistemología digna de consideración: la impulsa el ambicioso anhelo de una elevación que funciona como la abstracción última del ente. Parecida distinción abona, otra vez, la conciencia crítica de sor Juana: ella misma advierte los dos órdenes de su epistemología: el ambicioso anhelo y el conocer mismo.

Esa misma conciencia crítica la lleva a expresar la ambivalencia, que el alma experimenta al terminar su vuelo intelectual. Así la describe en su "casi elevación inmensa: / gozosa mas suspensa, / suspensa pero ufana, / y atónita aunque ufana". Vale decir: el alma puede conocer lo suficiente para estar gozosa, mas la falta de plenitud la conserva suspendida en el gozo; está, sin embargo, ufana de sus logros, lo que no excluye un ánimo atónito, como asombrado de toda la situación. Bajo esta crítica ambivalencia, el *Sueño* pondera al alma: ciertamente ya es "la suprema de lo sublunar reyna soberana", pero su anhelo va más allá del mundo terrenal, va a conocer todo lo creado. Para conseguirlo, el alma tiende por todo lo creado sus ojos intelectuales, libres de la distancia del recelo a una opacidad, del ocultamiento que produzca la interposición de algo. Los versos, sobre su bondad poética, son copiosos de contenido. El alma

la vista perspicaz, libre de anteojos,
de sus intelectuales bellos ojos
(sin que distancia tema

ni de obstáculo opaco se recele,
de que interpuesto algún objeto cele),
libre tendió por todo lo crïado.
(vv. 440-445)

La dicción poética expresa bien el propósito cognoscitivo del *Sueño*: conocer directamente, con conocimiento intuitivo, todo lo creado. Tal es el anhelo por el cual se escribe el poema. La intención intuitiva la recogió sor Juana, a qué dudarlo, de las mieses neoplatónicas o de los frutos herméticos. Por esos caminos pudo recibir la búsqueda de la totalidad, pero más bien parece originarse en la precisa inclinación de conocer, en el impulso natural de estudiar más y más. La vocación de sor Juana requiere el conocer todo lo creado, dejando a otro conocimiento lo increado.

De manera instantánea a la vista, que intuitivamente tendió el alma, ésta acobardada ante tantos objetos presentes, que la entorpecen y cuya grandeza es mayor que su propia potencia, retrocede abandonando anhelo y conocimiento. Tamaña noticia, hostil al propósito íntegro del *Sueño*, se anuncia con pocas palabras. El alma desde su altura ve todo lo creado como un "inmenso agregado", el cual, si bien se manifiesta a la vista con posibilidad de ser comprehendido, viene a ser un "cúmulo incomprehensible". El poema filosósfico sabe argumentar: el alma "retrocedió cobarde" porque los objetos tantos la entorpecieron y la grandeza de ellos excedió su potencia. El alma, pues, que avanzaba al conocimiento, da marcha atrás.

Cuyo inmenso agregado,
cúmulo incomprehensible,
aunque a la vista quiso manifiesto
dar señas de posible,
a la comprehensión no, que —entorpecida
con la sobra de objetos, y excedida
de la grandeza de ellos su potencia—
retrocedió cobarde.
(vv. 446-453)

El poema razona epistemológicamente sobre la cobardía del alma y su retroceso. Todo lo creado es para la intuición un "inmenso agre-

gado" que resulta una cantidad no abarcable por la visión directa. El objeto es cognoscitivamente incomprensible. No muestra la poetisa una vana tentativa, al modo hermético, de conocer el secreto de lo real y luego develarlo. Muestra un análisis lógico. A la vista, lo real da señas manifiestas de ser comprensible, pero al alma la comprensión viene a ser imposible, pues lo real, con la abundancia de objetos, entorpece la intuición y, con su grandeza, excede la potencia intuitiva. Así tiene lugar, y parejamente término, el vuelo intelectual hacia el conocimiento. ¿El retroceso del alma significa una retirada y una renuncia totales o parciales?

Sor Juana siente la necesidad de las explicaciones. Por principio de cuentas indica la competencia de la vista. A ella corresponde la imprudente decisión de no revocar de inmediato, una vez arrepentida, la "intención" "del osado presupuesto" o propósito. El poema acusa a la vista de ser "descomedida", pues "intentó" en vano hacer "alarde / contra objeto que excede en excelencia / las líneas visuales". La poesía guarda una comparación ventajosa. Como si la vista hubiera hecho un alarde contra el sol, cuyos rayos castigan fogosos las fuerzas desiguales, que hacen el ensayo confiado, "antes atrevido y ya llorado", de verlo directamente. Alude a la "necia experiencia", tan costosa a Ícaro, a quien anegó su propio llanto enternecido. (Muere al precipitarse al mar, privado de sus alas por los rayos del sol.) La acción descomedida, el alarde y el atreverse tanto de la vista ocasionan el revés de la intuición. En conclusiones: la poetisa no atribuye el malogro a la incapacidad del conocimiento mismo, sino a la irresponsabilidad de la vista. De modo claro: el alma se atrevió, como Ícaro, a desafiar, una inmensidad incomprensible; el alma cayó víctima de su "osado presupuesto", porque la vista no revocó su intención.

A estas alturas el *Sueño* equipara el alarde descomedido de la vista con la acción, a la vez confiada y atrevida, de Ícaro, quien osó ponerse contra el sol, cuyos rayos, despreciando las fuerzas desiguales, castigaron el atrevimiento. La experiencia de Ícaro, acercarse al sol deseando igualarlo, es juzgada necia y tan costosa que su propio llanto lo anegó (al estrellarse en las aguas del piélago). De manera similar le acontece al entendimiento que lucha contra realidades superiores. Las primeras palabras después de recordar al griego audaz

son: "como el entendimiento aquí vencido", no menos por la inmensa muchedumbre de las diversas especies y el esférico conglobado compuesto, como por las cualidades de cada cual, cede en su afán de conocer. Y luego asombrado de la abundancia de lo real y, sin embargo, pobre "en las neutralidades de un mar de asombros", con "la elección confusa" por ello, sin rumbo zozobra en las ondas: "equívoco las ondas zozobraba". Tiene su castigo porque, también él confiado y atrevido, busca vencer lo invencible, queda vencido y zozobra.

> Como el entendimiento, aquí vencido
> no menos de la inmensa muchedumbre
> (de tanta maquinosa pesadumbre
> de diversas especies conglobado
> esférico compuesto),
> que de las cualidades
> de cada cual, cedió: tan asombrado,
> que —entre la copia puesto,
> pobre con ella en las neutralidades
> de un mar de asombros, la elección confusa—,
> equívoco las ondas zozobraba.
> (vv. 469-479)

El *Sueño* desprende dos enseñanzas de significado epistemológico. Una, de acuerdo con su propia naturaleza, el entendimiento cede y no prosigue la intención de conocer, según su "osado presupuesto"; se sabe vencido por potencias superiores. La segunda dibuja al entendimiento zozobrando, sin rumbo entre las ondas, en virtud de que el profundo asombro le impide la acción.

Pero, por otra parte, sor Juana quiere que se advierta la semejanza de Ícaro y el entendimiento. Y ciertamente aparecen las lecciones: el sol que castiga al desigual, cumple el mismo papel que la inmensa realidad: imposibilita el conocer; la caída en el piélago hace ir al entendimiento vencido; el confiado y atrevido ensayo de volar hasta el sol se asimila al osado presupuesto del alma de conocerlo todo. En definitiva, la necia experiencia de Ícaro corre paralela con el vano alarde de la vista. La inserción de Ícaro no puede tener otro sentido que proporcionar elementos de racionalidad al retroceso, a la cesión y la derrota de la intuición.

Sor Juana llega, gracias a todas sus argumentaciones, a la tesis radical. Para ella la facultad intuitiva no conoce objeto alguno, pues se lo impide tanta y tan difusa "incomprehensible especie que miraba", de uno a otro polo de la voluble esfera. No conoce ni siquiera las partes perfeccionantes del universo, mucho menos las partes que lo integran y son miembros de su cuerpo dilatado. "Y por mirarlo todo, nada vía, / ni discernir podía [...] las partes" del universo (vv. 480-488).

Parecería esto el final de la intuición cual órgano de conocimiento, no como el método al que no pocos se refieren. Sor Juana, empero, descubre, a su modo poético-conceptual, bajo qué condiciones el alma, que ya conoce sus pocos alcances en el conocer, puede reponerse cuando se recoge sobre sí misma. La poesía dice lo aplicable al alma refiriéndose a que una diuturna oscuridad ha usurpado los colores de los objetos visibles; si la asaltan súbitos resplandores, queda más ciega con la sobra de luz. Entonces apela a la tiniebla misma, que antes era tenebroso impedimento a la vista: una y otra vez oculta sus ojos con la mano de los rayos vacilantes y muy dañosos. Sor Juana, olvidándose del vuelo intelectual y de la cumbre eminente, toma, de modo reflejo, éste que llama "recurso natural, innata ciencia", ya confirmada por los trabajos experimentales de los galenos, que saben usar las proporciones benéficas de las sustancias venenosas. Igual acontece al alma: porque tanto objeto visto la asombró, recoge su atención; porque estaba derramada en tanta diversidad, no sabía recobrarse a sí misma del espanto ahora ya calmado por su discurso, pero ya lo sabe. El escondido pensamiento, en el interior de las fórmulas barrocas, ha de percibirse directamente.

> No de otra suerte el Alma, que asombrada
> de la vista quedó de objeto tanto,
> la atención recogió, que derramada
> en diversidad tanta, aun no sabía
> recobrarse a sí misma del espanto
> que portentosa había
> su discurso calmado.
>
> (vv. 540-546)

Así, el alma logra recobrarse de algún modo. Se vuelve sobre sí misma y reconsidera sus actos de retroceso, de ceder, de asombrarse;

hasta regresa un poco el afán de conocer. Según costumbre, el poema, de amarga lectura, pone afirmaciones severas con la misma facilidad de las simples. Por sí, el alma vencida vuelve sobre sí; cuando ignora cómo recobrarse, se recobra. Una y otra cosa se gana por el cambio a la ciencia natural.

Todo lo cual debe ponderarse porque muestra hasta dónde sor Juana llega en su voluntad de captar algún conocimiento intuitivo. En términos generales las tesis acabadas de exponer son un serio obstáculo para afirmar que la intuición es un fracaso para la intención ambiciosa del *Sueño*, cosa por verse al final. De momento significa más bien decir con el poema cuál conocimiento logra el alma conducida por sus recursos naturales. En el contexto resalta el hecho de que el alma, recogida y recobrada por sí misma, no alcanza los conocimientos de su "osado presupuesto". Esta lectura del texto hace concebible que, establecidas serias demarcaciones al conocer, se hable sólo de la adquisición de un concepto confuso. Se trata del "informe embrión" de "un concepto confuso", el cual, por causa de su mala formación, "retrataba" un "inordinado caos" y "abrazaba" "confusas especies", "ciñendo [además] con violencia lo difuso / de objeto tanto, a tan pequeño vaso" (el entendimiento). Tal es el conocer al que accede la intuición. Conocer restringido, que no satisface al afán osado de conocer todo lo real, pero al fin un conocimiento que salva epistemológicamente a la intuición.

Están expuestas las razones con las cuales sor Juana da pruebas de su esforzada voluntad epistemológica. La filósofa-poetisa asume plenamente, sin dramatismo alguno, la conclusión de su análisis sobre la intuición: que el conocimiento no es capaz de conocer todo lo creado. Una y otra vez, en textos y contextos varios, afirma cuánto el conocimiento es inferior a su "osado presupuesto" o propósito. He aquí las dos certezas que guían la búsqueda epistemológica, simultáneamente a la formación de una perspicaz ponderación de los resultados obtenidos. No va a parte mayor la vuelta del alma a sí misma, ni el recobro de sí. Tampoco hay retroceso o una cesión total. Hay, en cambio, la total asunción por el alma de su impotencia para conocer, a pesar del vuelo intelectual y la puesta en la cumbre. De esta manera sor Juana renuncia con tranquilidad de juicio a su ambicioso anhelo, origen del poema. Acto de renuncia no compensado por el

designio de conocer a partir del sentido común, esa innata ciencia acompañada de la "remirada empírica atención" o experiencia metódica. Así está el hecho del fracaso de la intuición, que no cancela el afán de saber. Todo ello es resultado de un plan epistemológico concreto. Sor Juana lo sabe bien: sabe —lo dice al definir su segundo proyecto— que la incapacidad para conocer todo lo creado, con un acto intuitivo, es un "defecto" del alma, una imperfección natural. La epistemología metódica, explicada ya, adquiere en ese inicio el nombre de un "arte" "advertido" de su no virtud.

El entendimiento metafísico: no discurre en el cosmos inmenso

El afán de saber, que sólo abandona sor Juana al final de su vida, es la razón por la cual el alma entra en reparación y, reparada, acomete otro conocimiento, al que llama metafísico. Urge un proyecto que sea efectivo, pero igualmente ambicioso, y sane al alma de sus tropiezos epistemológicos. La exposición es poético-conceptual y no conceptual-poética. Para buscar otro conocimiento, que pueda darle la visión de todo lo creado, identifica metafóricamente el alma con un bajel que recoge las velas, después de haberlas desplegado al mar traicionero y a la agitación del viento. De mal agrado da fondo "en la mental orilla", destrozado, el timón roto, quebrada la entena, besando arena a arena la playa. Al recobrarse el bajel, le sirven de carena (dispositivo para componer el casco) la "cuerda refleja" (la reflexión cuerda) y el "reportado aviso de dictamen remiso" (dictamen tomado). De esta manera el alma se halla en capacidad de iniciar otra operación cognoscitiva. Por sí mismas las composturas ocupan un segundo término, pues el primero le corresponde al alma. Ésta pone las acciones y, lo definitivo, ella sola, por sí, se recobra de la tempestad sufrida, ella crea la carena con la reflexión cuerda y considerando bien las decisiones antes tomadas.

El dictamen, es bueno repetir, tomado antes y ahora no sólo consciente sino repensado y reportado en su misma operación, juzga más conveniente iniciar otra exploración del conocer con modos distintos. Importa remarcar que el alma, fortalecida ella misma, quiere

conocer impulsada por sus propias reflexiones y no por escarmiento o por penitencia. Como antes el alma se retiró del conocimiento al ser vencida por la inmensidad de lo real, ahora juzga más conveniente a su naturaleza reducirse a conocer un asunto particular o discurrir separadamente, una por una, las cosas que vienen a ser comprendidas por las diez categorías aristotélicas (tópicos, categorías). Se invierte el proceso: la intuición trataba de ver lo singular en el todo; ahora el propósito es ir de lo singular a lo general. Léase el pensar directo de sor Juana: el alma, por la reflexión y por la reconsideración del dictamen tomado,

> que, en su operación misma reportado,
> más juzgó conveniente
> a singular asunto reducirse,
> o separadamente
> una por una discurrir las cosas
> que vienen a ceñirse
> en las que artificiosas
> dos veces cinco son Categorías.
> (vv. 575-582)

La nueva acción epistemológica cambia el conocer mismo: en vez de intuir lo general y allí ver lo particular, ver lo particular y ascender a lo general o universal. No en balde sor Juana califica al proceso como "reducción metafísica", la cual consiste en el "arte", o acto epistemológico bien pensado y hecho, que enseña "ciencia a formar de los universales". A esto se debe que el conocimiento metafísico corresponda al entendimiento, estudioso de lo que es, y no sea objeto del alma, que ve intuitivamente lo concreto. Con sobra de poesía, pero con ideas muy lúcidas, habla de la concepción de los "entes generales", mediante las solas "mentales fantasías". Lo que equivale a decir que los entes se conocen mediante los conceptos abstraídos de lo concreto. La posición metafísica y el uso de la abstracción, tan propia de Aristóteles y de la escolástica, están perfectamente manifestados. En las mentales fantasías, dice, desdeña "el discurso abstraído" a la materia.

Semejante doctrina no admite otra comprensión. Brilla por su contundencia la breve exposición de sor Juana sobre el conocimiento

metafísico, en una época en que todavía —Suárez y Descartes lo prueban— conocer y ente (ser) iban juntos. Si el capítulo de la intuición deja hablar de alguna presencia neoplatónica o hermética, la reducción metafísica sólo faculta a reconocer la tradición medieval clásica.

La doctrina sobre la reducción metafísica indica probatoriamente la estimación de sor Juana por la metafísica, no menos que su concepción de unir conocimiento y ser. Cosa notable. La reducción no es el análisis de los griegos, sino la resolución o comprensión de las cosas en sus conceptos universales, en los entes abstraídos. Propone sor Juana el conocimiento de los entes generales. Además, coloca a la metafísica en el discurrir argumentativo, aunque se da cuenta de que éste no colma sus aspiraciones. Han de tenerse bien entendidas las categorías con las cuales la filósofa-poetisa tratará su objeto. Reducción metafísica quiere decir que la realidad se conoce porque se la reduce a entes universales o universalísimos, como son las categorías. Pero los entes universales no son objetos concretos; son objetos que fueron abstraídos de los concretos. La abstracción está jugando un papel central en el planteamiento cognoscitivo. El *Sueño* no practica un ascenso de lo singular a lo universal por método inductivo. Asciende por los grados de abstracciones del ente: de lo concreto a sólo el movimiento, de éste a la sola cantidad, de ésta a la sola noción de ente o de ser. Traer reflexivamente esto viene a ser necesario para que la brújula establecida por sor Juana se use al comprender su obra. El lector habrá de repasar los versos dedicados por el poema a tal asunto, del 560 al 826.

La misma sor Juana afirma explícitamente que con el "arte metafísico va a reparar el defecto ya "advertido" de no conocer todo lo creado con un acto intuitivo. La reparación de tal defecto pertenece al ejercicio de la reducción metafísica. La enseñanza y el uso de los universales, siendo efectivos, sirven para realizar la reparación, porque "haciendo escala, de un concepto en otro va ascendiendo grado a grado", para llegar al conocimiento que se busca. También anuncia el reparo de otro defecto: el entendimiento sigue necesitado de algo que tampoco alcanzó con la intuición: "comprender orden relativo" del cosmos; por la limitación de su vigor, fía su aprovechamiento a sucesivos discursos. Está el proyecto, un proyecto metafísico. ¿Será alcanzado?

El texto que sigue (versos 600-616) señala cómo será adquirido el nuevo conocer. Primero: el *Sueño* recobra, gracias a la reducción metafísica, el afán de conocer todo desde la mayor "cumbre"; el poema reafirma el propósito fundamental de conocer todo lo creado, pues es una reacción contra el malogro de la intuición. Segundo: mientras fue posible ejercer la intuición porque el anhelo construye una cumbre eminente, el conocimiento metafísico se distingue: se obtendrá sólo con "largas fatigas". Ninguna duda. Los versos son precisos: el conocimiento lo proporciona la doctrina y el "continuo curso de la disciplina". Una y otra proveen al entendimiento de docta alimentación y robustos ánimos. Con razón el poema habla "del empeño más arduo". Tercero: mediante las fatigas, la alimentación y los ánimos robustos, el entendimiento aspira a su arduo y altivo empeño; puede ascender los altos escalones con el cultivo de una u otra facultad, hasta que insensiblemente "la honrosa cumbre mira / término dulce de su afán pesado". Cuarto: ir a la cumbre no es simplemente un afán gozoso, del cual el entendimiento esté ufano; es un "afán pesado" y al mismo tiempo un "término dulce" de las fatigas. Quinto: en el proceso de la intuición el alma se miraba a sí misma al verse colocada en la cumbre eminente, en la reducción metafísica; por lo contrario, el entendimiento mira la cumbre y la tiene por honrosa, en virtud de ser fruto del esfuerzo, de manera que la cumbre viene a ser como la mies de "amarga siembra". Sexto: a diferencia del alma, el entendimiento desempeña un trabajo, o una fatiga sistemática, que le proporciona un "término dulce", grato al gusto, "prolijo", pero "blando". Séptimo: si el alma llega por su anhelo a la cumbre, el entendimiento la hollará por "valiente" y por altivo. Todas estas descripciones hacen la racionalidad del proyecto metafísico; como siempre, el *Sueño* implica conceptos y poesía para dar la certeza de que el entendimiento huella la cima de la altiva frente de la cumbre.

Gracias a la lección reflexionada sobre la intuición, el entendimiento de "débiles fuerzas" se torna "altivo" y aspira animoso "al palio [premio de seda] gloríoso / del empeño más arduo". La concepción metafísica no se refiere a la cumbre de la propia alma; se refiere a la cumbre epistemológica de los universales. El poema canta así al entendimiento:

cuyas débiles fuerzas, la doctrina
con doctos alimentos va esforzando,
y el prolijo, si blando,
continuo curso de la disciplina,
robustos le va alientos infundiendo,
con que más animoso
al palio gloriöso
del empeño más arduo, altivo aspira,
los altos escalones ascendiendo,
—en una ya, ya en otra cultivando
facultad—, hasta que insensiblemente
la honrosa cumbre mira
término dulce de su afán pesado
(de amarga siembra, fruto al gusto grato,
que aun a largas fatigas fue barato),
y con planta valiente
la cima huella de su altiva frente.
(vv. 600-616)

Con tal toma de posición ya puede sor Juana organizar su entendimiento. "Quería" seguir "el método" de "esta serie", es decir, el método de las seriadas actividades cognoscitivas, con el propósito de realizar la reducción metafísica. Del verso 619 al 703 se ocupa en ascender del inferior grado de lo existente, el de los inanimados, al grado supremo, el hombre, el "mayor portento / discurre que el humano entendimiento". Poco a poco revela las virtudes y cualidades, o bellezas, propias de los seres inanimados, los menos favorecidos por la naturaleza. Continúa con una jerarquía más noble, la vida vegetativa. Investigados los vegetales, proyecta el entendimiento profundizar la vida sensitiva, la más bella forma de vida, que aventaja hasta a los astros más remontados. Hace de la ciencia de los cuerpos, inanimados o vivientes, el cimiento de una superior construcción: del supremo y maravilloso "compuesto triplicado", que tiene el adorno de las cinco facultades sensibles y de las tres interiores, en el cual descansa la magnificencia del Eterno Autor. Se trata del hombre, cuyo destino es ejercer el señorío sobre las demás criaturas. Lo describe como una fábrica portentosa que altiva llega al cielo, pero también cuya boca sella el polvo. De quien pudo ser "imagen misteriosa"

el Águila Evangélica, compendio de ángel, planta y bruto. Su grandeza se debe quizá a que sería encumbrada a la merced de la amorosa unión con Dios. Quizá también porque tal merced, "nunca bastantemente bien sabida", debería apreciarse y corresponderse.

Semejante discurso o proceso de conocer metafísico se aplica a las especies, mas no llega a la altura metafísica del ente. Con la especie hubiera podido ya plantear una cuestión metafísica, o de los seres universales o de la abstracción, pero se limita a conocer la especie por sus notas esenciales. Se aparta, por lo tanto, de la reducción a las diez categorías. No ingresa el poema definitivamente a los niveles metafísicos. Lo filosófico, sin embargo, le pertenece con propiedad. Entiende por especie, según el papel y el uso que le asigna, un concepto no aplicable ni a los individuos ni al género. Y a cada especie la mira como un grado, de tal manera que, bajo una concepción muy personal, practica una escala ontológica y el ascenso de un grado a otro.

Con absoluta claridad el poema comunica una concepción exclusiva, peculiar, que era realmente la posibilidad, remota y no aprovechada, para aplicar el planteamiento de abstraer *lo ente* de cada especie, y de considerarla por las diez categorías. El discurso metafísico, empero, no podía vivificar la propuesta por las incongruencias y, principalmente, por llevar a los hechos un programa distinto al prometido. Está allí la voluntad de filosofar rigurosamente; no está, en cambio, ni la técnica necesaria para realizarlo ni menos una experiencia profunda de la filosofía. Lo cual no impide tener a la posición de sor Juana por epistemológica y, como tal, capaz de iluminar las varias tesis sostenidas por ella. Lo epistemológico no comprende exclusivamente la exposición y explicación de las especies como entes graduados. Se refiere también, y con mayor peso, a la insólita consideración ontológica de cada especie como segregada, independiente y sin relación una con otra, lo que era necesario para el paso del entendimiento de la primera a la segunda y de ésta a la tercera. El *Sueño* crea la posibilidad lógica y ontológica del ascenso, tan fundamental al conocer y al afán de conocer. Empero, la escala ontológica de los grados y el ascenso de un conocer a otro no conduce a una cumbre, desde donde se conozca todo lo creado. Cada ascenso no es, por determinación filosófica, un grado para la cumbre; queda en clausura dentro de la realidad, o especie, a la cual está referido. La

conclusión es violenta: el análisis del *Sueño* no es apropiado para realizar la reducción metafísica. Sólo describe los grados sobre los cuales quiere discurrir, pero no discurre. O mejor: siente poéticamente y cumple el propósito de pasar del primer grado al segundo, del segundo al tercero, sin ejercitar la reducción metafísica.

Las tres especies son así descritas por sor Juana. Lo único laudable viene a ser la vinculación formalmente establecida entre ellas, al cumplir el propósito de "pasar" de un grado a otro. Pero esto mismo agranda la inconsecuencia filosófica del capítulo del *Sueño*. ¿Cómo se compagina la propuesta de reparar con el arte metafísico el defecto de no conocer intuitivamente todo lo creado, si ese arte no cumple la acción de hacer escala ascendiendo grado a grado de un concepto a otro? Como que la propuesta metafísica se autocancela en sus propios términos. Por primera ocasión no se toma en cuenta la reducción metafísica.

Lo que debe estimarse por su valor lógico, al tiempo de considerar cómo y cuánto el *Sueño* omite el prometedor ideario metafísico, propuesto inicialmente. De modo particular habrán de medirse las razones y las sin razones: por qué sor Juana anuncia su voluntad metafísica antes de ponerse a describir las tres especies; sobre todo, por qué, hecha la descripción, retoma su voluntad, pero ya con una restricción notable. Inicialmente afirma con seguridad moral: "mi entendimiento el método quería" seguir con la ascensión de grado en grado. Ya con la experiencia de la descripción de tres grados, sin escala alguna, dice con indecisión moral. "Estos, pues, grados discurrir quería / unas veces. Pero otras, disentía, / excesivo juzgando atrevimiento / el discurrirlo todo" (vv. 704-707).

No cabe duda que el discurso filosófico legitima el *quería unas veces* de sor Juana. Cuando lo expresa primeramente no está limitado por el *unas veces*; cuando ha llevado a cabo el discurso se ve obligada a usar el restrictivo *unas veces*, porque ya es consciente de que no ha sido fiel a su doctrina metafísica y porque recurre, por segunda ocasión, la imposibilidad de comprender todo lo creado, aparte de haber adquirido la experiencia de que el discurso no capta la especie segregada como el universal de la reducción.

La tesis del querer discurrir unas veces los grados del ser pide, para ser comprendida, otra tesis correlacionada. El *Sueño* la pone a

continuación de la primera: "pero otras disentía" por juzgar excesivo el atrevimiento de discurrirlo todo. Sor Juana juzga el conocer de su propio entendimiento y advierte que no es posible ni la afirmación categórica de que va a discurrir ni la negación de que este acto no se llevará a cabo, como acostumbra en varias ocasiones. Tanto el querer discurrir como el disentir son actos que pertenecen al entendimiento, apoyado por la voluntad. La bipolaridad se funda por razones intelectuales y no volitivas. Para el primer caso la razón es el juicio obtenido tras el análisis de los tres grados del ser; para el segundo la explicación proviene de otro juicio, pero éste formado con un valor, el atrevimiento. El texto, pues, pone al lector frente a una conclusión característica del *Sueño*, aunque de ninguna manera igual a la recurrente líneas atrás.

De inmediato continúa el poema con dos asuntos singulares, que van a tener el peso de una prueba sobre el disentir. La filósofa-poetisa no deja el problema en punto abstracto, sino señala que el excesivo atrevimiento lo ejerce "quien aun la más pequeña, / aun la más fácil parte no entendía / de los más manüales / efectos naturales". El argumento se desarrolla con una poesía concreta sobre el "quien" de aquellos que no logran conocer una fuente y una flor. La pregunta viene pronto: ¿cómo tales sujetos se atreven a discurrirlo todo? De la fuente risueña —Aretusa que nace en la Acaya y reaparece en Sicilia— se ignora el modo de su curso por cavernas y campañas y, por igual, las historias de su existencia. Y de la "breve flor", "aún no sabía / por qué ebúrnea figura / circunscribe su frágil hermosura" (de la azucena), o por qué la rosa de fragante atavío exhala perfumes, con su "exquisita mezcla de colores", al alba. La enseñanza no es dudosa: el entendimiento limitado a un objeto particular ignora precisamente ese objeto particular. Por demás es preguntar sobre la reducción metafísica.

Quienes así muestran su ignorancia asumen con su no saber el carácter de premisas, cuya conclusión es la imposibilidad de conocer todo lo creado. Para una conclusión de tal índole, sor Juana arguye una triple razón, que viene a ser la interpretación de un análisis epistemológico hecho sobre un objeto concreto, y no sobre un objeto metafísico. La misma filósofa da forma a la primera razón afirmando que el pensamiento es "tímido", que el conocimiento huye de un objeto concreto y no sobre un objeto metafísico. La misma filósofa da

forma a la primera razón afirmando que el pensamiento es "tímido", que el conocimiento huye de un objeto solo, que, además, el discurso es cobarde y se desvía del acto de conocer. La segunda, la forma también un hecho: el entendimiento da las espaldas a la especie segregada (como independiente y sin relación con las otras). Y otra razón: el discurso está asombrado y, por eso mismo, "se espeluza" (se le erizan los cabellos) ante el difícil certamen (disputa) que se niega a acometer con valentía, porque siendo "cobarde" teme comprender mal, o nunca, o tarde los argumentos que se esgriman en el certamen sobre el conocer un objeto solo o una especie sola. La lectura del texto es insoslayable por la conveniencia interpretativa de meditar las afirmaciones del poema.

Pues si a un objeto solo —repetía
tímido el pensamiento—,
huye el conocimiento
y cobarde el discurso se desvía;
si a especie segregada
—como de las demás independiente,
como sin relación considerada—
da las espaldas el entendimiento,
y asombrado el discurso se espeluza
del difícil certamen que rehúsa
acometer valiente,
porque teme —cobarde—
comprehenderlo o mal, o nunca, o tarde.
(vv. 757-769)

Guarda mucha importancia interpretativa la tercera razón arriba apuntada. Existe ya una tradición de atribuir a sor Juana una conciencia de su fracaso, el fracaso de conocer todo lo creado, justamente por las razones dadas en el texto al describir que el discurso se espeluza. Los conceptos que comunican por qué el discurso no acomete valiente, sino rehúsa el difícil certamen sobre el conocer, son considerados el razonamiento preciso del fracaso. Es indudable la relación directa de los conceptos "teme cobarde no comprenderlo o mal, o nunca, o tarde", con el discurso asombrado y bajo el efecto de su estremecimiento ante el difícil certamen. Esos conceptos no se re-

fieren ni al pensamiento ni al entendimiento. Además, interpretativamente dependen del asombro del discurso, según la costumbre de la filósofa-poetisa de recurrir al asombro del alma o del entendimiento para explicar que la intuición del alma y el discurso del entendimiento se paralizan ante un objeto que desborda su potencia de conocimiento. Tales conceptos, por lo tanto, no alcanzan un valor general, aunque sí amplían los varios argumentos sobre la imposibilidad de conocer todo lo creado.

Es, vale reiterarlo, el asombrado discurso el que se espeluza del difícil certamen. Así, emotivamente afectado, huye con recelo del certamen sobre la cualidad de los dos conocimientos, el de un objeto solo y el de la especie segregada. No puede acometer el certamen porque no es valiente, sino cobarde, pues lo domina el temor o de comprender mal el certamen, o nunca, o tarde. El poema argumenta con buena lógica, conjuntando una facticidad moral del entendimiento y un conocer imposible de la máquina del cosmos. Tal conjunción, lejos de restar significación a cada elemento, los refuerza recíprocamente. El recurso moral es comunicado mediante conceptos subjetivos o conceptos sobre un valor, mas no significan una renuncia irracional al conocimiento; significan, con un lenguaje poético espontáneo, el estado emocional del entendimiento. En la reducción metafísica, como en el caso de la intuición, esos conceptos auxilian para la percepción firme de lo que sor Juana dice y quiere decir. Enriquecen significativamente las ideas, porque son el índice de cuánto es imposible el afán de conocerlo todo.

Mayor significación tiene el estilo de sor Juana, el cual usa la forma lógica condicional que le permite presentar una conclusión con una pregunta explicada. Procede de este modo el poema: si no hay conocimiento de un objeto solo, si el entendimiento es vencido por una especie segregada, si el discurso asombrado rehúsa el certamen sobre el conocimiento, ¿cómo ese entendimiento, así limitado, puede discurrir "en tan espantosa máquina inmensa" (el cosmos, todo lo creado), cuyo peso incomportable agobiaría las espaldas de Atlante y excedería las fuerzas de Hércules? El poema dice más: el que fue bastante contrapeso de la esfera (cielo) juzgaría "pesada menos, menos ponderosa", la máquina sostenida "que la empresa de investigar la naturaleza". Investigar la naturaleza, o sea conocer todo lo crea-

do, es una obra no posible. Los conceptos condicionales, primero, y luego el enunciado correspondiente proporcionan una evidencia definitiva. Y todavía el poema usa las comparaciones, con imágenes conceptualmente aclaratorias, pero, sobre todo, de valor apodíctico: nada hay menos pesado y menos grave que la empresa de investigar la naturaleza. De esta manera se clausura aun la posibilidad de conocer todo lo creado por la reducción metafísica.

El *Sueño* silencia otro punto que sor Juana espera resolver con la reducción metafísica: la comprensión de un orden, al menos relativo, de la realidad. El poema entero está todo imbuido en la convicción inalterable de que hay un orden en la naturaleza. La poetisa-filósofa ama el orden de carácter moral, legislativo, social, de manera que la finalidad práctica del entendimiento es ordenar todo cuanto existe por conocer. Como el orden y la unidad son dos cualidades fundamentalísimas de todo lo creado, el alma, en las escenas de la intuición, se asombra del "objeto tanto", de la "diversidad tanta", del "inordinado caos" que aprehende de la realidad. Igualmente la diversidad tanta le produce un espanto y derrama la atención del alma sobre multitud de objetos. La visión que tiene el alma se define por un "inordinado caos" de confusas especies "sin orden avenidas, sin orden separadas", "de diversidad llenas". Para la reducción metafísica del entendimiento los objetos se muestran reacios a quedar comprendidos en una serie, o dentro de un orden. Todo lo cual obliga a afirmar igualmente el fracaso del entendimiento, tras la acción torpe de la intuición, en la búsqueda metafísica del orden.

De la misma manera que el fracaso de la intuición le pide al poema ciertas consideraciones que vengan a suavizar la conclusión, también eso sucede a propósito de la reducción metafísica. No se limita el *Sueño* a definir la línea epistemológica precedente. Narra que el entendimiento no se acobarda en todas las ocasiones, pues hay unas en que se muestra "más esforzado" y acusa de demasiada cobardía ceder el lauro antes de "haber siquiera entrado" en la dura lid, o certamen, sobre el conocimiento. Brevemente, apenas con cuatro versos, califica el poema al entendimiento que se recobra y, al volver sobre sí mismo, no acepta la derrota sin luchar. El asunto para sor Juana es ahora el de una voluntad decidida a no dar por imposible la cualidad de conocer. "Otras —más esforzado—, / demasiada acusaba co-

bardía / el lauro antes ceder, que en la lid dura / haber siquiera entrado" (vv. 781-784).

Los versos muestran una sor Juana decidida a no dar por imposible la cualidad humana de conocer todo lo creado. Puede muy bien distinguirse su intención. En primer lugar, no recurre a los argumentos lógicos, sino a las razones morales que fortifican el pensamiento; en segundo lugar, principia reconociendo la demasiada cobardía de no luchar duramente por adquirir el conocimiento deseado; en tercer lugar, opone los dos pensamientos: el cobarde y el esforzado, a la manera de dos extremos; por fin, el esforzado vuelve su atención —pone su reflexión— a un ejemplar de osadía, Faetón, el "claro joven", "auriga altivo del ardiente carro" del sol. Su osadía, conducir el carro de su padre Apolo, no daña, sino estimula y aguijonea al entendimiento. Faetón viene a ser como la puerta que se abre al camino cerrado del conocer, pues a él, en su carácter de "ejemplar osado", vuelve su atención el pensamiento para responder a la acusación de cobardía. El resultado maravilla: el entendimiento refleja sobre sí mismo y acepta el bien que procede de Faetón, el cual, aunque infeliz por su destino bajo el rayo castigador de Júpiter, transmite un "bizarro alto impulso" que "el espíritu encendía". Ese incendio del ánimo no es otra cosa que el ejemplo a atreverse, y otra cosa fundamental: "más que el temor, ejemplos de escarmiento", ante los cuales el ánimo no se enmienda, si bien repara en ellos. El incendiarse poético expresa un incendio filosófico. En el infeliz bizarro, caído en fuego hacia el río Po, el ánimo halla no tanto el temor de perder la vida cuanto ejemplos, no atendidos, para escarmentar la osadía. Y más interesa pensar que en ese joven el ánimo halla algo definitivo epistemológicamente: "abiertas sendas al atrevimiento", tales que, una vez pisadas, ningún castigo basta a impedir recorrerlas en un segundo intento ambicioso. Se entiende ya cómo y por qué el pensamiento "más esforzado" vuelve su atención "al ejemplar osado"; cómo y por qué el entendimiento se recobra de la cobardía y se atreve a luchar por el conocimiento, buscándolo por segunda vez. Con el poema se reflexiona así:

y al ejemplar osado
del claro joven la atención volvía

—auriga altivo del ardiente carro—,
y el, si infeliz, bizarro
alto impulso, el espíritu encendía:
donde el ánimo halla
—más que el temor ejemplos de escarmiento—
abiertas sendas al atrevimiento,
que una ya vez trilladas, no hay castigo
que intento baste a remover segundo
(segunda ambición, digo).

(vv. 785-795)

Sor Juana ni siquiera alude a posibles reflexiones que sean creadoras de un conocimiento audaz; su poesía permanece explicando la razón por la cual el entendimiento, ya esforzado por sí mismo, se incendia, bajo el ejemplo de Faetón, a un atreverse irreversible. A diferencia de Ícaro, cuya lección es no traspasar los límites de la propia naturaleza, Faetón se incendia y lanza hacia el atrevimiento de conocer, el cual conlleva un riesgo y un castigo no tomado en cuenta. Faetón, con la lógica de su osadía ejemplar, inclina el pensamiento a una segunda hazaña de conocer todo lo creado. No le basta a sor Juana la racionalidad de la osadía intelectual; la orienta y la fortalece con la arrogancia de un ánimo valeroso y gallardo que, "el vivir despreciando", determina eternizar su nombre precisamente en su propia ruina. A semejante ánimo no lo mueven los castigos anunciados por "el panteón profundo", el azul río Po, de la "infeliz ceniza" de Faetón, ni "el vengativo rayo" de Júpiter, que lo fulmina para evitar pernicies mayores. El río profundo y el rayo son más bien tipos ideales, modelos prácticos, ejemplares perniciosos, sin embargo, que engendran "alas a repetido vuelo" en el ánimo "ambicioso" de "glorias". Lógicamente cae la sentencia del poema: el ánimo ambicioso hace del mismo terror un "halago que al valor lisonjea". Y al punto "deletrea" las glorias "entre los caracteres del estrago". En el *Sueño* este ánimo arrogante y ambicioso es el sujeto apto para llevar a cabo el segundo intento de conocer, más allá de la cobardía.

Prosigue aún sor Juana con el orden moral como sustento epistemológico. Para el caso de que el sujeto descrito arriba no saliera victorioso de tanto riesgo, la solución sería jamás publicar el castigo, pues la ignorancia sobre él hará que nunca vuelva a cometerse un

delito semejante. La propuesta pinta, quizá, una figura que es el reverso de la idea socrática sobre la bondad y el conocimiento. Significa eliminar el castigo del culpable, usando un "político silencio", o simular ignorancia o castigar con pena secreta "el insolente exceso", de modo que no se proponga un "ejemplar nocivo" a la "popular vista". La malicia de un delito mayor es peligrosa a causa de la noticia, por la cual trasciende hacia un "contagio dilatado", mientras que la sola culpa singular y aislada tendrá, por razón de lo ignorado, una ejecución remota, aunque sea distinta debido a lo escarmentado. ¿A dónde desea ir la filósofa-poetisa con su disquisición abundosa y apoyada más con criterios humanistas que morales? ¿Acaso esto se aplica al entendimiento "más esforzado", que ponga en práctica un segundo intento de conocer? Entonces el conocer entraría al certamen, pero su arrojo no sería ejemplar para nadie, o sólo un ejemplar remoto. Hasta aquí llega el filosofar de sor Juana, hasta pedir la libertad entera para las creaciones epistemológicas a condición de que los pensamientos así creados no se publiquen.

A tanto se atreve, después de reflexionar sobre Faetón y de apropiarse de su osadía, movida por el afán de conocer el cosmos creado. Todo lo escrito, del verso 781 (acusación de la cobardía) al 826 (la culpa privada no vale como ejemplo nocivo), es un canto reivindicatorio del pensamiento, que se incendia a sí mismo con razones para ser osado y para, siéndolo, entrar en la lid dura por el conocer metafísico.

El lector, empero, queda desconcertado; pronto sospecha que la cobardía total, la del conocimiento intuitivo y la del conocimiento metafísico, lejos de traducirse en osados procedimientos epistemológicos, domina al entendimiento. La filósofa-poetisa no lo enuncia tan llanamente, pero su juicio de valor es definitorio. La elección, dice, zozobraba entre los escollos encontrados; era confusa, pues a cuantas soluciones intentaba seguir, allí tocaba imposibles en forma de rocas. ¿Son éstas las certezas finales del canto barroco? Que oiga cada quien la poesía epistemológica con la cual termina de hecho el *Primero sueño*: "Mas mientras entre escollos zozobraba / confusa la elección, sirtes tocando / de imposibles, en cuantos intentaba / rumbos seguir" iba naciendo el día (vv. 827-830).

La lectura simple de estos versos puede llevar a un falso criterio: de que el conocimiento de todo lo creado, sea por la vía de la intui-

ción, sea por la vía de la reducción metafísica, es imposible. Habría por lo tanto una renuncia definitiva al propósito de conocer. Otra lectura, sin embargo, que toma en cuenta el contexto de búsqueda y de esfuerzo constante por alcanzar el conocimiento, proporciona el genuino criterio: el entendimiento está en la lucha y el certamen, aunque se mueve entre dificultades que le impiden una elección entre dos contrarios, como son conocer todo lo creado y no conocer todo lo creado. Bien oídos, los versos contienen un juicio de valor cuyo predicado no es la cobardía, sino la osadía. Sor Juana, experimentada en la comunicación poética, minimiza el juicio tanto expresivamente cuanto en su brevedad narrativa. Como si el asunto no interesara ya, lo explica diciendo por qué la elección no era posible y, más todavía, lo introduce con una oración subordinada, cuya finalidad es mencionar las circunstancias ocurridas al realizarse la acción principal. La lectura sintáctica no ofrece dudas de sentido. Comunica que, mientras el entendimiento se esfuerza por una elección dificilísima, la noche huye y llega el sol victorioso. Los versos arriba anotados desempeñan el papel de introducir el final del poema (vv. 827-975).

Así lo escribió sor Juana, de seguro para proceder de acuerdo con las tesis expresadas a propósito de Faetón. Deliberadamente quiso que su solución, última y resolutiva, a la cuestión de conocer todo lo creado y a la valentía de un entendimiento "más esforzado", quedara sin elección alguna entre la cobardía y el atreverse cognoscitivos, pero que esto no equivaliera a restarle vigor al entendimiento en la dura lid, sino al contrario, que mostrara la continuidad de la permanencia dentro del certamen. Ver en esos versos una demostración del fracaso sería una contradicción palmaria. Habrá de tenerse presente que sor Juana no emplea una norma, la cual alcanzaría el valor de un deber ser para el pensamiento; emplea el ejemplo, la conducta ejemplar, con el objeto de mostrar una fuerza que mueve hacia el atreverse, una fuerza que incendia en el ánimo el pensamiento osado.

Tales son las convicciones verdaderas de sor Juana y no aquellas, aisladas, de los versos 765-769, donde el discurso (razonamiento) se rehúsa, por estar asombrado, a acometer valiente en el certamen, pues teme, siendo cobarde, o comprender mal el certamen, o nunca o tarde. Con el énfasis de la expresión directa, sin las tenuidades traídas, el sentir de sor Juana se comunica como sigue: el entendi-

miento entró a la lid dura por el conocimiento de todo lo creado; el conocer lo creado ni es delito ni "insolente exceso"; entrar a la lid fue posible por el incendio que produjo el "ejemplar osado" del joven Faetón. Por otra parte, el entendimiento no ha zozobrado entre los escollos; la elección confusa indica ciertamente que no se ha realizado la determinación o por el conocer todo lo creado o por no conocerlo; no puede entenderse en el sentido de fracaso por la razón simplísima de que el entendimiento no se halla vencido. Como zozobrar, en el significado contextual, indica un peligro grave entre escollos, y no irse a pique, así el concepto-epíteto "confusa" de la elección sólo señala a la elección desconcertada y difícil de tomar debido a las sirtes (arrecifes) de imposibles en cuantos rumbos intenta seguir. Tesis todas que demuestran cómo el entendimiento no está en fracaso y no lo domina la cobardía ante su osado presupuesto. El entendimiento lucha por el conocer. Ésta y no otra es la única lectura posible, no sólo de los versos acabados de comentar, sino del *Sueño* como poema dedicado a la búsqueda del conocimiento.

Mientras, pues, el entendimiento lucha, el cuerpo dormido comienza a despertar, los "fantasmas" o imágenes de la fantasía, tan significativas para el inicio del conocimiento, van abandonando el cerebro. Todo lo corporal cobra rítmicamente su operación específica; como la linterna mágica, que representa varias figuras fingidas en la pared blanca, la sombra fugitiva se desvanece en la claridad, fácilmente porque su cuerpo carece de superficie real. En tanto el Padre de la Luz ardiente conoce el término prefijado de su acercarse al oriente. Y un concierto de astros preludia el fogoso día; preparan el ataque a la tirana usurpadora del imperio de la luz.

La cual, apenas la aurora despliega su bandera, como tirana cobarde, huye embarazada de recelos, envuelta en la capa negra que la protege de los tajos claros de la luz. Viendo su salvación más en la fuga que en sus fuerzas, tañe la ronca bocina para recoger los negros escuadrones y retirarse en orden. Pero se ve asaltada por una plenitud de reflejos inmediatos, provenientes del sol, de cuya circunferencia salen miles de puntos dorados, punteando la cerúlea plana del cielo y embistiendo atropados a la tirana.

Ella huía en desorden, tropezaba con sus mismos horrores, pisaba su sombra y pretendía llegar al ocaso con el ejército desordenado de

sombras, bajo el acoso de la luz. Su fugitivo pie consigue al fin la vista del ocaso. Entonces la noche, tras recobrarse en su mismo despeño, determina, rebelde por segunda vez, mirarse coronada en la mitad del globo que desampara el sol. Entre tanto la dorada madeja hermosa del sol lustra ya nuestro hemisferio. Su luz, portadora de juicios sobre el valor distributivo, reparte sus colores a las cosas visibles, restituye a los sentidos exteriores su operación entera, quedando, por ello, iluminado el mundo con una "luz más cierta" (de veras cierta) "y yo despierta".

Los versos finales del *Primero sueño* no transpiran, según se sienten, un aire de conformidad ante un pensamiento no logrado; transpiran en cambio un contraste —no alcanza a ser oposición—, entre la noche y la luz. Transmitido por un vocabulario peculiar del poema, denota dos papeles en el conocimiento: a la noche le corresponden las sombras, el alarde de fuerzas, la fuga en desorden de sus negros escuadrones, el miedo y la débil resistencia, la naturaleza de cobarde y tirana. Al sol lo definen la luz y la belleza dorada, las atrapadas fuerzas, el orden, la liberación de la realidad, la apacible victoria. Nacen dos tesis. De acuerdo con la presencia de la noche, ninguno de sus atributos es favorable al entendimiento esforzado, aunque se recobre en su mismo despeño, se rebele por segunda vez y se mire coronada. Tesis primera: la noche ha de irse porque sus sombras impiden el conocer. Pero, si se aplica al conocer la oposición, queda manifiesta una extendida red de imágenes que destilan un espíritu victorioso y, más, exponen una noche en desorden frente a un sol avasallante, sobre todo, justiciero y ordenador; se restituye a cada sección de la realidad sus operaciones. Una noche que acrecienta su imperio deseado inicia el poema; termina con una gozosa luz al asalto, creada por el señorío del sol, difusora de bondades y certezas. Tesis segunda: la luz significa el regreso al conocimiento normal, más cierto que algún otro.

El sol se distingue por virtudes propias: su rango eminente, la obediencia a su hora de acercarse, sus colaboradores luminosos y apacibles, el reclutamiento de tropas de luz contra la usurpadora del día, la ilustración de nuestro hemisferio con su dorada melena hermosa. La luz lo hace merecedor natural y espontáneo de la victoria, pero también anuncia ya una realidad conocida, contraria al desco-

nocer de la noche. Luego, el poema, en tan sólo siete versos finales, delinea el conocer ontológico-lógico, con el cual el afán cognoscitivo de sor Juana adquiere doble quietud: no sentirse pugnando entre sirtes de imposibles, saberse activo y no fracasado. Éstas son las líneas: al sol lo constituye una "luz judiciosa / de orden distributivo", cabe decir: una luz productora de juicios y atenta a la justicia, y con esa cualidad, ir "repartiendo a las cosas visibles sus colores" o mostrar la realidad del cosmos; ir "restituyendo su operación" entera a los sentidos exteriores, o bien, volver el hombre a su estado normal de conocimiento. Con tamañas acciones del sol el mundo se ilumina por una luz, a decir verdad, más cierta, y la poetisa-filósofa despierta: "quedando a la luz más cierta / el Mundo iluminado, y yo despierta". Despertar significa tener una luz muy efectiva, o bien, un conocimiento ciertísimo.

Sor Juana pone a caminar al lector en dos sentidos: el de las presencias imaginativas, el de las formas de conocimiento. La poesía obedece a sus propias normas, pero también es signo de conceptos, al paso que las operaciones del conocimiento aportan un objeto poético. El *Primero sueño*, huelga decirlo, es un poema filosófico, o, de otro modo, una forma poética con un contenido tan filosófico como puede ser la idea y la búsqueda del conocimiento. Cada unidad de poesía transparenta dos principios epistemológicos reguladores: un afán de conocer más y más, una operación para construir el conocimiento de todo lo creado. Desde aquí la autora planea la búsqueda reflexiva y ordena jerárquicamente la exposición de resultados. Todo lo cual está escrito atrás. Quien se acerque filosóficamente al poema omitiendo estas dos fuerzas motrices suyas no alcanzará la comprensión e inteligencia de sor Juana. Ella actúa como todo filósofo que se propone reflexionar personalmente, sin ataduras a una escuela o a las doctrinas de un sistema.

El reflexionar personal no necesita pruebas: a flor de tierra halla el lector constancias visibles de un filosofar propio, no semejante a ninguno, no deudor de un pensar ajeno, nada parecido a cualquier búsqueda epistemólogica, si bien recoge materiales proveídos por su situación filosófica. El carácter personal del filosofar no debe identificarse con una filosofía que enuncie una posición personal, por ser pensada como una tentativa incomunicable. El maestro José Gaos,

quien tiene a la filosofía por una confesión personal, no comunicable, no conmensurable por otro filósofo, pondera el valor del *Primero sueño* como un ejemplar de tal filosofía. Por referirse, afirma, a la experiencia de un dormir y un despertar, que son "personalmente suyos" y "no genéricamente humanos", la poesía expresa sólo el resultado "del fracaso de su afán de saber".* Aparte la interpretación del fracaso, cabe argüir la intención, no cancelada, de hacer filosofía como tal: el planteamiento de una noche de sombras totales, la existencia de un sueño generalizado a cualquier viviente, el alma intuitiva en la cumbre de mayor eminencia, el discurso esforzado del entendimiento, la elección confusa de este entendimiento. El lenguaje no restringe; califica una situación y una calidad "genéricamente humana". La filósofa-poetisa ni siquiera recurre varias veces al yo durante su larga silva; el único yo es la penúltima palabra del final: "y yo despierta". Un yo que indica el término de un proyecto y la reintegración a la vida normal, pero que no le quita al filosofar su carácter de universalidad.

Aun viendo la posibilidad de que la filosofía de sor Juana signifique, por el hecho de ser filosofía, su experiencia y su fracaso cognoscitivo, ha de considerarse, también por ser filosofía, una búsqueda o investigación reflexiva sobre el objeto del conocimiento. La fórmula comprende algunas otras, o incompletas o imprecisas: conocimiento científico de la naturaleza, "una reflexión crítica sobre el alcance de los métodos para llegar al conocimiento verdadero", reflexión epistemológica sobre las "estructuras anímicas y fisiológicas", necesarias para alcanzar el conocimiento, un análisis de los métodos que posibilitan la obtención de él. En este mismo sentido interviene la meditación interpretativa del maestro José Gaos, al sostener: al sueño no lo ata el proyecto de buscar una solución al problema de la "efectividad del saber", ni mucho menos "filosofar en verso sobre los límites del conocimiento". Nada más apegado a las intenciones del poema y a las vanas búsquedas epistemológicas. El planteamiento es construir, o encontrar su construcción, un conocimiento de todo lo creado, tal que corresponda al afán de conocer más y más.

* José Gaos, "El sueño de un sueño", en *Historia Mexicana*, vol. X.

Al proyecto cognoscitivo de sor Juana lo sostienen dos racionalidades: la razón misma y la prudencia. No menciona a la primera, por la cual aquí se entiende el proyecto de conocer, los actos de la intuición y los esfuerzos del entendimiento y, cosa natural, el trazo del plan epistemológico a partir del imperio de la noche y su término por el despertar de la autora.

Desde tales puntos, la obra manifiesta la confianza moderna en la razón y en su capacidad para entender cualquier objeto, o para construir el conocimiento. El hecho de que el análisis epistemológico lleva a ver y establecer los límites de la razón, no anula el impulso a saberlo todo, tampoco impide el excesivo atrevimiento de continuar el empeño osado, tras merecer el juicio de cobarde, tímida, vencida. Además de esta prueba extendida de racionalidad, el *Sueño* da otras, como la actitud de vigilancia intelectual, activa siempre contra cualquier rasgo de ingenuidad, virtud generadora de una conciencia crítica dilatada en la silva entera. Por su acción, no existe el prejuicio de lograr con seguridad el osado presupuesto, no pueden darse por aceptadas posiciones cognoscitivas carentes de consistencia intelectual, no se silencia la obtención de doctrinas fundamentales por medios escasamente lógicos, no reposa la búsqueda cognoscitiva por las dificultades, sino que se estimula el atreverse a la osadía de buscar de otro modo el conocimiento. De la actividad de tal conciencia crítica, que conforman sus propias actividades, depende que el poema conserve un carácter rigurosamente filosófico.

¿Poetisa o filósofa? Sor Juana ejerce los dos oficios. La poesía como tal no discurre, pero la filosofía se ejercita haciéndolo. El modo de expresión es poético, mientras lo expresado es filosófico o a lo filosófico se ordena. Algo más: la filosofía adquiere una como naturaleza poética, mas no está dirigida por el intuir poético, ni sus objetos son simplemente poéticos. Busca la unidad de lo múltiple, explicar los pasos del conocer, proponerse un objeto de razón. El poema tiene dos dimensiones de lo racional: es filosófico porque se sujeta a la razón; es poético porque se sujeta a la imaginación.



PROCEDENCIA DE LOS TEXTOS

La filosofía de la Ilustración en México. Estudios interpretativos. México, tesis, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1962. XXIX + 162 pp.

"La evolución ideológica de Hidalgo", en *Cuadernos Americanos*. México, marzo-abril, 1984, pp. 139-150.

"Ilustración y Reforma". Doc. inéd. México, [s. a.]. 16 pp.

"La filosofía moderna en la Nueva España", en Miguel León Portilla *et al.*, *Estudios de historia de la filosofía en México*. México, UNAM, 1973, pp. 145-202.

"El poema filosófico de sor Juana", en *Anuario 1996*. México, Seminario de Cultura Mexicana, 1997, pp. 125-174.

BIBLIOGRAFÍA

ALZATE y RAMÍREZ, José Antonio, *Gacetas de literatura de México*. Puebla, Hospital de San Pedro, 1831. 4 tt.

BARTOLACHE, José Ignacio, *Lecciones de matemáticas que en la Real Universidad de México dictaba...* México, Imprenta de la Biblioteca Mexicana, 1759.

BARTOLACHE, José Ignacio, *Mercurio Volante. Con noticias importantes i curiosas sobre varios asuntos de física i medicina.* México, Imprenta de Felipe de Zúñiga y Ontiveros, 1772.

BOPP, Marianne O. de *et al.*, *Estudios sobre Humboldt*. México, UNAM, 1962.

CASTILLO LEDÓN, Luis, *Hidalgo. La vida del héore*. Ed. facs. México, Cámara de Diputados, 1972. 2 vols.

CLAVIJERO, Francisco Javier, *Historia antigua de México*, t. I. México, Porrúa, 1945. (Escritores mexicanos)

CRUZ, Juana Inés de la, sor, *Obras completas*. Ed., pról. y notas de Alfonso Méndez Plancarte. México, FCE, 1951-1957. 4 tt.

DÍAZ DE GAMARRA, Juan Benito, *Tratados*. Ed. y pról. de José Gaos. México, UNAM, 1947. (Biblioteca del estudiante universitario)

GAOS, José, "El sueño de un sueño", en *Historia Mexicana*, vol. X. México, El Colegio de México, 1960.

GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo, *El misioneísmo y la modernidad cristiana en el siglo XVIII*. México, El Colegio de México, 1948.

HERNÁNDEZ LUNA, Juan, *Imágenes históricas de Hidalgo*. México, UNAM, 1954.

HIDALGO y COSTILLA, Miguel, "Disertación sobre el verdadero método de estudiar teología escolástica", en *Ábside*. Ed. y nota prelim. de Gabriel Méndez Plancarte. México, 1 de septiembre, 1940.

HUMBOLDT, Alejandro de, *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España*, 6a. ed. Ed. crítica, introd., bibliog., notas y trad. de Vito Alessio Robles. México, Pedro Robrero, 1941. 5 tt.

LÓPEZ CÁMARA, Francisco, "El cartesianismo en sor Juana y Sigüenza y Góngora", en *Filosofía y Letras*, núm. 39. México, UNAM, 1950.

MANEIRO, J. L. y M. Fabri, *Vidas de mexicanos ilustres del siglo XVIII*. México, UNAM, 1956. (Biblioteca del estudiante universitario)

MÉNDEZ PLANCARTE, Gabriel, [comp.], *Humanistas del siglo XVIII*. Introd. y selec. de G. M. P. México, UNAM, 1962. (Biblioteca del estudiante universitario)

MÉNDEZ PLANCARTE, Gabriel, *Hidalgo, reformador intelectual*. México, Letras de México, 1945.

MIRANDA, José, "Clavijero en la Ilustración mexicana", en *Cuadernos Americanos*, vol. IV. México, julio-agosto, 1946.

MIRANDA, José, *Humboldt y México*. México, UNAM, Instituto de Historia, 1962.

NAVARRO B., Bernabé, *Cultura mexicana moderna en el siglo XVIII*. México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1983.

NAVARRO B., Bernabé, *La introducción de la filosofía moderna en México*. México, El Colegio de México, 1948.

O'GORMAN, Edmundo, "La filosofía en la Nueva España", en *Boletín del Archivo General de la Nación*, t. XIII, núm. 3. México, AGN, [s. a.].

PÉREZ-MARCHAND, Monelisa Lina, *Dos etapas ideológicas del siglo XVIII en México a través de los papeles de la Inquisición*. México, El Colegio de México, 1945.

POSADA MEJÍA, Germán, *Nuestra América. Notas de historia cultural.* Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1959.

RAMOS, Samuel, *Historia de la filosofía en México*. México, UNAM, 1943.

SIGÜENZA Y GÓNGORA, Carlos de, *Libra astronómica y filosófica*. Pres. de José Gaos. México, UNAM, 1959. (Nueva biblioteca mexicana)

STEVENS-MIDDLETON, Rafael Leonel, "La obra de Alexander von Humboldt en México", en *Boletín de la Sociedad Mexicana de la Geografía Estadística*, t. CXXXI. México, 1956.

VALDÉS, Manuel Antonio, *Gazeta de México. Compendio de noticias de Nueva España desde principios del año de 1784*. México, Imprenta de Felipe de Zúñiga y Ontiveros, 1784.

ÍNDICE

Otros escritos



La filosofía de la Ilustración en México y otros escritos, editado por la Secretaría de Extensión Académica de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, se terminó de imprimir el mes de abril de 2000 en los talleres de la Editorial y Litografía Regina de los Ángeles, Antonio Rodríguez 101-L, San Simón Ticumac, México, D. F. El tiraje consta de mil ejemplares. La tipografía estuvo a cargo de Elizabeth Díaz Salaberría.





▮ Mediante un análisis abarcador y riguroso, Rafael Moreno dilucida las aportaciones que a la filosofía y la cultura mexicanas realizaron los ilustrados novohispanos ▮ Tanto en sus cátedras como en publicaciones periódicas, Alzate, Bartolache, Valdés e Hidalgo difundieron las ideas ilustradas que ubicaron al México dieciochesco entre las naciones cultas del mundo, como pudo constatarlo Alexander von Humboldt durante su estancia en nuestro país ▮ El autor examina, igualmente, la introducción y culminación de la filosofía moderna en la Nueva España, desde sor Juana y Siguenza hasta los jesuitas Campoy, Clavijero, Alegre y Abad, entre otros ▮ Así, *La filosofía de la Ilustración en México y otros escritos* brinda un claro panorama del pensamiento filosófico de los siglos XVII y XVIII novohispanos, a la vez que constituye un valioso acercamiento a las figuras intelectuales más prominentes del periodo colonial ▮

▮ Rafael Moreno Montes de Oca (1922-1998) estudió humanidades y filosofía en el Seminario Conciliar de México, y se graduó como maestro en Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México ▮ Fue profesor en la Escuela Nacional Preparatoria y, desde 1950, en los colegios de Letras Clásicas y Filosofía, de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM ▮ Perteneció, desde 1970, a la Asociación Filosófica de México ▮


ISBN 968-36-7946-3
9 789683 679468